الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة السـانيا– وهـران–

قسم العلوم الاجتماعية و الإنسانية

المدرسة الدكترالية: الدين و المجتمع

بحث لنيل شهادة المـاجستيرحول موضوع:

المسألة الدينية في الفكر العربي المعاصر

"فراس السواح نموذجا"

من إعداد الطالب:

جفـال عبد الإله

إشراف:

أ.د بوعرفة عبد القـادر

لجنة المناقشة:

أ.د الزاوي حسين رئيسا
أ.د بوعرفة عبد القادر مقررا
أ.د بوزيد بومدين مناقشا
د أنور حمادة مناقشا

السنة الجامعية: 2011-2012

الإهـــداء

أهـــدي هذا العمل لعائلـــــــــتي

و إلى روح الأستاذ قاري رحمه الله

و جازاه عنا كل خير

شكر

لم يكن هذا العمل لينجز لو لا عون الله عز و جل، و لو لا المساعدة و التوجيه اللذان وجدناهما عند الأستاذ **بوعرفةعبدالقادر** لذلك لا توجد طريقة نشكره بها على صبره علينا و على كل الجهد و الوقت اللذان سخرهما لنا إلا أن ندعو الله أن يجعل كل حرف من هذا العمل حسنة في ميزان حسناته.

المقدمة:

أصبحت فلسفة الدين حقلا معرفيا و مجالا خصبا للبحوث الأكاديمية نهاية القرن الثامن عشر، أي أن الخطاب الفلسفي الغربي يمارس التأمل في الموضوع الديني منذ أزيد من قرنين من الزمن و هذا ما يؤكد ان العقل الغربي عامة و الأوربي خاصة أدرك قيمة الموضوع الديني و أهميته البالغة ثم جسد ذلك من خلال الاعتناء به كموضوع فلسفي أولا و كموضوع علمي ايضا لأن العلوم الانسانية لم تدخر جهدا في التطرق لموضوع الدين؛ وعندما نحاول أن نؤسس لخطاب فلسفي موضوعه الدين أي "فلسفة الدين" يجب أن نشير في هذا المقام إلى أن العقل لا يفكر بالدين بل يفكر فيه، بمعنى أن فلسفة الدين هي عبارة عن دراسة تنصب على الدين دون ان يكون لهذا الأخير تأثير في الأفكار التي سينتجها العقل.

في مقابل هذا نجد ان الخطاب العربي المعاصر لا زال شحيحا في مجال فلسفة الدين أو الدراسات التي تتخذ من الدين موضوعا لها عموما إذ لا زال العقل العربي يخلط بين علم اللاهوت و علم الكلام و مقارنة الأديان و تاريخه[1]و هذا الخلط يدل على أن الفكر العربي أهمل الموضوع الديني و لا زال؛ إذ رغم بعض المحاولات لمعالجة هذا الموضوع من خلال بعض الأعمال إلا أنها لا ترقى لأن تعتبر محاولات فلسفية جادة في هذا المجال.

كما يجب أن نشير إلى أن فلسفة الدين تختلف عن علم الكلام و اللاهوت و كل ما سبق ذكره من الدراسات التي لها علاقة بالدين، بدليل أن كانط يعتبر أول من مارس فلسفة الدين أي أول من تمكن من صياغة فكر نسقي منظم حول الموضوع الديني لأن كتاب الدين في حدود العقل هو أول إنتاج فكري فلسفي يجسد الاشتغال على الموضوع الديني.

كما نشير أيضا لنقطة بالغة الأهمية و هي أن أوربا لم تكن لتدرك أهمية هذا الموضوع وضرورة التأسيس لفلسفة أو فكر موضوعه الدين لو لم تواجه مشكلتها مع الدين في العصور الوسطى أي عصور الظلام التي جعلت العقل الأوربي يدرك أهمية و ضرورة و قيمة المسألة الدينية كموضوع يستوجب الطرح الفكري. ومايؤكد ذلك هو غزارة ما أنتج و تنوعه إذ لم يكن كانط الوحيد الذي اهتم بالموضوع الديني بل نجد هيغل في كتابه

[1]- مدخلإلىفلسفةالدين،محمدعثمانالخشت،دارقباء،القاهرة،ط 1 ، 2001. الصفحةالأولىمنالمقدمة.

"فينويمنولوجياالروح" وماكس فيبر في كتابه "الروح ناهيك عن فيورباخ وماركس ...الخ، و كل واحد من هؤلاء تعامل مع الدين بشكل مختلف عن الآخرين و ربما كان ذلك هو السبب الذي مكن أوربا من تجاوز أزمتها الثقافية مع الدين.

إلا أن ذلك لم يحدث في الرواق العربي فرغم الأزمة التي يشكلها الدين في الواقع العربي والإسلامي إلا أن ذلك لم يدفعنا إلى الاهتمام به كموضوع نظري و من هنا كان لا بد من الخروج عن المألوف و هو السكوت الفلسفي عن المسألة الدينية في الفكر العربي المعاصر وقد كان ذلك أيضا عاملا رئيسا في اختيارنا لهذا الموضوع فمن العيب أن نطرح سؤالا مفاده: ما الدين؟[1]في القرن الواحد و العشرون.

ولما كان الموضوع الديني مغمورا على مستوى الدراسات الأكاديمية العربية المعاصرة كان لا بد من البحث المتأني عن نموذج فكري يستحق العناية و من بين باحثين يعدون على الأصابع وقع اختيارنا على **فراسالسواح**، و هنا يمكن التساؤل: لماذا **فراسالسواح**بالضبط؟.

حقيقة الأمر أن هذا المفكر لم يكن حاضرا لدينا و لو كاسم في دراساتنا السابقة لكن أثناء إنجاز بعض البحوث المتعلقة بالتحضير النظري اكتشفنا**فراسالسواح**؛ و لحسن الحظ كان ذلك من خلال مؤلفه "مغامرة العقل الأولى" لأن هذا المؤلف يثير في نفس قارئه فضولا لاكتشاف الأفكار الأخرى لهذا المفكر و بالفعل حدث ذلك فتحول هذا الفضول إلى رغبة في الاعتناء به كموضوع دراسة أكاديمية لأننا وجدنا فيه من جهة مجالا خصبا يستوجب التحليل و من جهة أخرى اكتشفنا أن غزارة أفكاره المتمحورة أساسا حول الموضوع الديني لا تستحق ان تترك على الرف. هنا نريد أن نشير إلى أن اختيارنا للموضوع و أنموذجه تم بشيء و فير من القصدية.

أما فيما يتعلق بالمنهج فكان لا بد من تنويعه بما يتماشى مع طبيعة الدراسة التي كنا نريدها أن لا تكون تقليدية[*]. لكن ليس من السهل تحديد أو اختيار منهج ما لموضوع ما فعلوم المنهجية منذ الحداثة طرحت مشكلة غاية في التعقيد تتعلق بالأساس الذي تتحدد حسبه

[1]- ديناالإنسان،فراسالسواح،دارعلاءالدين،دمشق- ط 4، 2002،ص 13.
[*]- المقصودهنابالدراسةالتقليديةنوعانمنالدراساتوهمامقارنةالأديانوتاريخالأديان.

منهجية البحث الأكاديمي فهناك من يرى أن المنهج ف
وهنا يكون هذا التحديد ذا طابع عقلي ذاتي تعسفي، في حين يرى طرف آخر أن المنهج يتحدد حسب علاقة الذات الدراسة بالموضوع المدروس و هنا يكون الاختيار موضوعيا. ولتبسيط ذلك يمكن اعتبار الاختيار الأول اختيارا قبليا و الثاني بعديا[1]؛وقد ارتأينا أن نستخدم الكيفيتين إذ وضعنا تصورا قبليا للمناهج التي رأينا أنهاستكون مناسبة مع اعتبار هذا العمل مجرد فرضية إجرائية و قد وقع الخيار على المنهج التحليلي و المنهج الكرونولوجي ثم النقدي.

لكن أثناء البحث وجدنا ضرورة اللجوء إلى مناهج أخرى حددناها بشكل بعدي مع إعادة صياغة أجزاء من العمل بطبيعة الحال و المقصود هو منهجان: الفينومينولوجي الذي نعترف بأنه منهج لا نرقى لاستخدامه و نحن في مرحلة ابتدائية نتدرب فيها على أصول البحثونكتشف صعوباته لأول مرة، و منهج آخر هو التصورية كطريقة مغمورة جدا في البحث الفلسفي.ونلاحظ تعددا للمناهج بشكل يلفت الانتباه إلا أن ذلك أمر نراه طبيعيا لسببين؛ الأول هو تشعب المادة المعرفية لموضوعنا " المشروع الفكري **لفراسالسواح**" و توزعها على حقول متباينة ذات أبعاد تاريخية و فلسفية وحتى سياسية و جمالية، و الثاني هو الموضوع الديني في حد ذاته. فالدين كموضوع مثله مثل المادة الهلامية التي تقبل شكل أي وعاء توضع فيه لذلك حاولنا أن نغير من المناهج قدر الإمكان لملاحقة هلامية الموضوع الديني.

أما فيما يتعلق بخطة البحث فقد تم تحديدها في ثلاثة فصول، الأول تم تخصيصه للإطار النظري للدراسة من خلال مبحثين يهدفان إلى وضع أرضية معرفية لبحثنا؛ فالمبحث الأول يتعلق بالمفاهيم الأساسية لموضوعنا أما الثاني فيتعلق بالدراسات السابقة التي اخترنا بعضها من الفكر الغربي و بعضها الآخر من الفكر العربي.

أما الفصل الثاني الذي خصصنا متنه للمشروع الفكري **لفراسالسواح** فقد قسمناه إلى ثلاث مباحث، يتعلق الأول بالدين من وجهة نظر هذا المفكر و هو بحث في الماهية و التصورات.

---

[1]- الموسوعةالفلسفية،أندريهلالاند،تر: خليلأحمدخليل،منشوراتعويدات،بيروت،ط 2 -2001- ص 804.

و المبحث الثاني يتعلق بالتمثلات التي اخترنا منها ثلا
التمثل التاريخي و التمثل الاجتماعي و التمثل الجمالي. أما المبحث الثالث و الذي نعتبره الأبرز فقد خصص لدراسة مشكلة الثابت و المتغير في تاريخ الأديان من وجهة نظر **فراسالسواح**؛ و كما هو الحال في مثل هذه الدراسات يخصص الفصل الثالث عادة للنقد و الاستشراف؛ فلم نخرج عن المألوف إذ قسمناه إلى مبحثين الأول نقدي و الثاني يحمل نظرة مستقبلية لما ينبغي أن تكون عليه الدراسات العربية في هذا المجال المعرفي.

هذا فيما يتعلق بخطة البحث أما فيما يتعلق بالإشكالية التي ستتمحور حولها هذه الدراسة فيمكن صيغتها في سؤال مفاده: كيف تعامل الفكر العربي المعاصر مع المسألة الدينية؟ وهل سيعكس **فراسالسواح** نجاح أم فشل التناول الفكري العربي للموضوع الديني على المستوى النظري؟.

و بما اننا لا نفصل بين واقع المجتمعات و أفكارها باعتبار أن الهزائم تبدأ في المخيال و النجاحات كذلك فإن دراستنا لموضوع المسألة الدينية لا يتوقف عند البعد النظري الأكاديمي بل على أساسه سنبني استنتاجات تفسر الواقع العملي المتعلق بالظاهرة الدينية كممارسة أو كتوظيف أخذ أشكالا عدة أبرزها التوظيف السياسي و الاجتماعي؛ وعلى أساس هذا الربط بين ما هو نظري(شكلي) و ما هو واقعي (عملي) سنحاول صياغة فرضيات هذه الدراسة عل النحو التالي:

الفرضية الأم تم تغييرها عدة مرات، و هو الأمر الذي يثبت تعقيد الموضوع، إضافة إلى اننا نفتقد إلى أدنى مستوى من الخبرة في البحث الأكاديمي لأننا في مرحلة ابتدائية الخطأ فيها وإن لم يكن مشروعا فهو على الأقل مبرر و أسبابه معلومة، لكن نهاية المطاف جعلتنا نستقر على فرضية مفادها أن المجتمع العربي يعاني في واقعه مشكلة مع الدين لأنه فشل في تناوله على المستوى النظري؛ أي أننا نتوقع بأن الدين يصبح مشكلة عملية إن لم يطرح كمشكلة نظرية.

أما الفرضيات الجزئية المترتبة عن هذه الفرضية فهي اثنتان، الأولى تتضمن احتمال أن **فراسالسواح** سيكون جزءا من كل لا يخرج عنه أي أننا نتوقع كشف العديد من إخفاقاته في

تعامله مع المسألة الدينية؛ والثانية أن الدين كمو[illegible] موضوع تمكن من أن ينفلت من عقل إما يتعمد السطحية التي تسبه إلى حد ما السكوت عن الموضوع، و إما عاجز غير مؤهل لخلفياته العقائدية التي عودته على التفكير بالدين و ليس التفكير في الدين.

و قد يبدو أن الفرضيات في موضوعنا هذا أخذت طابعا تشاؤميا، لكن ذلك لم يكن القصد أو التعبير عن انهزامية العقل العربي أو حتى ضربا من الحكم المسبق و المتسرع، بل إن ذلك لا يعدو أن يكون فكرة ينطلق منها مشروع بحث متواضع. و هي منطقية جدا لأن الدين وممارساته الواقعية في المجتمعات العربية المعاصرة تحيلنا إلى مفهوم الاستغلال لا التوظيف؛ فالدين يستغل سياسيا و اجتماعيا و بأشكال أخرى عديدة كما يحيلنا ذلك إلى فكرة استغفال العقل العربي المنبطح بالمطلق أمام كل ما هو ديني.

أي أن كل ما صيغ من فرضيات تم بمنطق الواقع المعيش الذي يثبت أننا لم نتمكن من الدين و توظيفاته فأحيانا يهيأ لنا أن المجتمعات العربية المعاصرة تعيش عصورها الوسطى.لذلك يجب أن ندرك بأن المجتمعات الغربية أدركت خطورة تهميش الموضوع الديني منذ أزيد من عشرين عقدا. فتهميش الدين أو السكوت عنه لا يؤدي بالضرورة إلى إقصائه بل يفتح المجال أمام استخدامه أو إن صح القول استغلاله بالشكل الذي يجعل منه مشكلة في الواقع لأنه لم يسمح له بأن يكون مشكلة في المخيال النظري للأمة.

فما قام به كانط و هيغل و غيرهما من الفلاسفة الغربيين الذين أثاروا الموضوع الديني يعتبر بمثابة إنقاذ لأوربا من مشكلة عويصة كانت تهددها مع الدين فبفضلهما ظهرت فلسفة الدين التي سمحت بميلاد إنتاج فلسفي غزير حول الدين[1] يمكن اعتباره شكلا من أشكال التفريغ، ففلسفة الدين يمكن اعتبارها مجالا ثقافيا منح للغرب فرصة الاختلاف حول الدين على المستوى النظري بدل تجسيد هذا الاختلاف في الواقع اليومي.

لذلك نرغب في أن ينفض الغبار عن الموضوع الديني في الفكر العربي المعاصر ليتطور الإنتاج الفكري في هذ المجال المعرفي الخصب جدا، فمن فكر في الدين من العرب

[1]- مدخلإلىفلسفةالدين،ص 52.

قليل ككمال الصليبي و محمد أركون و **فراسالسواح**؛ تساهم في الاقتراب من حل مشكلتنا مع الدين حتى أصبحنا تقرن في مخيلة الآخر بالتطرف و العنف الذي يعتبر الدين أول من ينفيهما.

ففراسالسواحقدممشروعافكريا يستحق العناية، لكنه في نفس الوقت لم يكتب لأولئك الذين يريدون الحصول على الفكرة فقط لأنهم يفتقدونها. بل إن المشروع الفكري **لفراسالسواح** موجه لمن يريد التعمق في الموضوع الديني و لمن يمتلك معرفة قبلية تؤهله لكي يبحر معه في حقل معرفي يعتبر من بين الحقول المعرفية التي تتقاطع فيها و تلتقي أبعاد الإنسان جميعها. فالدين موضوع يرتبط بوجود الإنسان و مصيره، بذاكرته و خياله، و حتى بفردانيته و انتمائه. لهذا السبب تميز المشروع الفكري **لفراسالسواح** بتنوع الأفكار لأنه يلامس كل جوانب حياة الإنسان، فالدين تجربة روحية تجسد ميتافيزيقية الإنسان و هو التاريخ الذي بدأ برواية التكوين.

لذلك لا نشاطر الرأي من يرى أن أسلوب **فراسالسواح** سهل يستطيع أيا كان فهمه، بل هو على العكس من ذلك لأنه يحمل أفكارا من الصعب أن تتسق؛ ففي التاريخ و الاقتصاد و العلم ناهيك عن الفلسفة و الفن نجد للمشروع الفكري الذي يقدمه لنا فراس جذورا، فعلى من يقرر القراءة لهذا المفكر أن يقبل هذا المزيج الذي يشترط معرفة قبلية عن الموضوع الديني.

الفصل الأول

الإطـــــار النظري للدراسة

مدخل الفصل الأول:

إن أبجديات المنهج الفلسفي تلزم الباحث ببناء علاقات بين الموضوعات يصنف بعضها في خانة الإشكاليات (Problématiques)، ويصنف بعضها الآخر في خانة المشكلات (Problèmes). أما العلاقة بينهما فهي علاقة الكل بأجزائه. وإذا ما أسقطنا هذه الأبجدية على موضوعنا، كان لابد أن تكون مشكلته الأولى الإطار النظري لمتنه المعرفي والاصطلاحي.

بناء عليه يمكن أن نجد لأنفسنا قاعدة تلعب دور النقاط الإشارية التي لا مندوحة من استيفائها كي نتعرف مبدئيا على الحقل المعرفي الذي من شأنه أن يحدد مجال بحثنا، كما أن أبجديات الفكر الفلسفي تلزم المتفلسف المبتدئ بعدم السعي وراء حل الإشكالية العامة لأن ذلك غير ممكن باعتبار الإشكالية وضعية فكرية لا تمتلك الحل المباشر. بل الأحرى بالمتفلسف تجزئتها إلى مشكلات تحل الواحدة تلوى الأخرى، فإذا ما انتهى منها كان بإمكانه استنتاج مخرج ولو تقريبي للإشكالية العامة. ومنه يمكن اعتبار مشكلة الدين كمصطلح يستوجب الضبطموضوعا معرفيا يحتاج لقراءات في الإنتاج الفكري الغربي والعربي بشتى تياراتهما وتمنهجاتهما حجر الزاوية في موضوعنا. إذ من غير الممكن ولوج الموضوع الديني عند **"فراس السواح"** من دون معارف قبلية. بمعنى أن هذه المشكلة الجزئية الأولى يحمل طرحها غايتين : الأولى هي الاتفاق على موضوع البحث، أي محاولة تحديد ماهية الدين. والثانية لا تقل أهمية عن سابقتها و تتمثل في محاولة تكوين فكرة عن الخطاب الفلسفي عندما يكون الدين موضوعا له، سواء كان العقل المنتج لهذا الفكر غربيا أم عربيا وذلك حتى يتسنى لنا موقعة الخطاب الذي قدمه **"فراس السواح"** ومن ثم تقييمه وتقويمه.

تعتبر الغاية الأولى من بديهيات الأبحاث الأكاديمية،لكنالغاية الثانية تحتاج إلى شيء من الشرح. إنها عبارة عن دراسة كرونولوجية تتبع الفكر المتناول للموضوع الديني ولا يهم فيها مقارنة الإنتاج الفلسفي والموضوع الديني بين الفلاسفة بقدر ما يهم التراكم المعرفي الذي

حدث فيه وكيفية التعامل الفلسفي مع الدين. هل كمس
كظاهرة تتجسد في الواقع اتخذت لهاتمثلات عدة؟.

لقد وقع الاختيار في دراستنا هذه على بعضممن نراهم روادا ومتأصلين في هذا المجال كـ **"هيغل-Hegel"** (1770م-1831م) و**"كانط- Kant"** (1724م-1804م)و**"ماكسفيبر-Max Weber"** (1864م-1920م).إضافة إلى" **سلامة موسى**" (1887م-1936م)ثم **"مالك بن نبي"** (1905م-1973م). ولم يكن كل ما سبق عفويا أو التزاما بالمنهج السليم بقدر ما هو بديهي عند العامة والخاصة ، حتى أن **فراس السواح** نفسه وقف في نفس المكان الذي نقف اليوم نحن فيه إذ قال : "إن المطلب الأول في الدراسة المنهجية لأديان الشعوب البدائية هو وضع تعريف بدائي للدين"[1].

أما الكيفية التي سنتعامل بها مع الإنتاج الفكري الفلسفي في الموضوع الديني فستكون وصفية كما حددها " **إ. هوسرل-E. Huserl**"(1859م – 1935م)، بمعنى أن هذا المجال المعرفي من بحثنا سوف لن يكون فلسفيا بقدر ما سيكون وصفيا للفلسفات بأسلوب الفينومينولوجيا.إذ سنحاول قدر الإمكان الابتعاد عن تأويل أو تفسير أو شرح هذه الفلسفات بقدر ما سنحاول جمع جواهر شتاتها عند كل فيلسوف ثم إبراز متنها دون أي تعليق أو نقد، بمعنى أننا سنحاول تطبيق الفينومينولوجيا الدينية باعتبارها تجسيدا لطرائق الفينومينولوجيا[2].

وكل ما سيتم أخذه بعين الاعتبار في نهاية هذه الجزئية الأولى هو في حقيقة الأمر مادة ستجعل من الخطاب الفكري **لفراس السواح** عبارة عن نتيجة، أي عبارة عن دراسة لاحقة لدراسات سبقتها لا يمكن أن يكون **فراس سواح** قد تجاهلها أو غفل عنها. فلا نتصور أبدا أن يكون **فراس السواح** قد صاغ مدوناته دون سابق إطلاع على ما أنتجه هيغلوكانطوفيبر وسلامة موسى ومالك بن نبي وغيرهم في الموضوع الديني.وسنحاولقدر الإمكان أن نُموقع فكره ضمن الخارطة المعرفية التي ترسم للدين تمثلاته الفكرية الأساسية .

---

[1]- ديناالإنسان،ص24.
[2]- المصدرنفسه،ص14.

على هذا الأساس سيكون الهدف في هذه الجزئية مركب [illegible] فهو الكفاءة المنهجية والمعرفية لهذه الجزئية، أو إن صح القول منها ومناهجها التي سيتم تطبيقها على الموضوع الديني. فالدين من أخصب المواضيع المعرفية والفلسفية، لكن هل سيتلاءم مع مناهج ألفناها في الفلسفة كالمنهج الكرونولوجيوالفينومينولوجي؟.

والخلاصة أو صفوة هذه الجزئية ستكون حتما قاعدة معرفية قبلية تمكننا من قراءة الإنتاج الفكري **لفراس السواح** في الموضوع الديني قراءة نستأنس فيها بمثيلاتها. فالشيء لا تعرف قيمته إلا بقيمة غيره من الأشياء والأنا لا يدرك ذاته إلا استعانة بالآخر.

المبحث الأول:الإطار المفاهيمي للموضوع

يعتبر الدين مفهوما يستوجب الاهتمام لا من حيث جانبه اللغوي فحسب بل حتى من جانبه الاصطلاحي الفلسفي، ولعل هذا هو أول ما يجب أن ينبري من أجله القلم الفلسفي، فتحديد جوهر وماهية الدين يعتبر المهمة الأولى للفلسفة، إن هي حاولت أن تغوص في أعماق هذا الموضوع.

و لكي يكون التعريف جامعا مانعا وجب أن يتضمن النقاط المشتركة بين الأديان كلها سماوية كانت أم وضعية. لذلك يبدو أنه من الواجب الاستعانة في هذا الموضوع باللغة والعلوم ناهيك عن الفلسفة، لأن أي محاولة لضبط مفهوم الدين قد تبوء بالفشل إن هي اهتمت بصفاته العرضية وأهملت فصله النوعي.و كينصيب كبد الحقيقة من معنى الدين ارتأينا أن نعرض أكبر قدر من وجهات النظر ثم نقف على النقاط المشتركة فيها لتكوّن في الأخير تصورا يلم بمفهوم الدين.

هنا يجب أن نشير إلى نقطة بالغة الأهمية، فالمطلب الذي سنسعى إليه في هذا المبحث قد يبدو اجترارا لأفكار مستهلكة أو مبتذلة؛ لكن الأمر بخلاف ذلك لأن ضبط مفهوم الدين اضافة إلى بعض المفاهيم الإجرائية التي سنتعامل بها مع الموضوع الديني يعتبر أمرا ضروريا لفهم الخطاب الفلسفي الذي تطرق للموضوع الديني و لفهم القصد من هذه الدراسة و ما ستؤول إليه من استنتاجات تقييمية للمشروع الفكري **لفراسالسواح**.

I- مالـــدين؟

1- الدين لغة :

تعددت تعاريف الدين في اللغة العربية، فحتى أمهات القواميس لم تتفق على دلالة واحدة لهذا اللفظ. لكن الباحث في هذا المجال سينتبه حتما لتعريف **"الرازي"** للدين، إذ عرفه لغويا فقال : "الدين بالكسر : العادة والشأن، ودانه يدينه دينا بالكسر أذله واستعبده.وفي الحديث:" الكيس من دان نفسه وعمل لها بعد الموت."والدين أيضا الجزاء والمكافأة،يقال: دان يدينه دينا أي جازاه."[1] وفي ذلك قوله تعالى : "إنا لمدينون" أي لمجزيون محاسبون. وإذا وقفنا على هذا التعريف لأدركنا أن الدين فطرة إنسانية، لأن الناس لا يعيشون في الغالب من دون دين سماوي أو وضعي، لذلكفهو عادة، و هو شأن في أي حال والمقصود أنه خاصة الإنسان دون غيره من المخلوقات الأخرى. فهو الكائن الوحيد المتدين.يعني الدين أيضا حسب "الرازي" الطاعة أي طاعة المتدين للديان وأما الجزاء فهو أيضا من معاني الدين لأن يوم القيامة يسمى أيضا يوم الدين، أي يوم الحساب والعقاب.

أما الدين في المعنى اللاتيني فهو مشتق من Religare، وهذا الاشتقاق أجمع عليه معظم القدماء وعلى رأسهم ثلاثة هم : **"القديس أوغسطين"**، **"لاكتانس"** و**"سرقيوس"** وهو يدل على الربط سواء دل على الواجب اتجاه الممارسة أو دل على ربط الناس وجمعهم.[2]

أما الدين حسب **"لالاند"** (1867م-1963م) فهو مشتق من اللفظ اللاتيني Religio الذي يعني الإحساس المصحوب بخوف وتأنيب الضمير الذي يشعر به الفرد حيال واجب ما اتجاهالله.[3]ثم يشرح **"لالاند"** أن الأديان هي عبارة عن منظوماتمتمايزةمنحيثثلاثنقاطتدخلفيتكوينهاكلهاو هي:

أ- الإقرار النظري العقلي (المعتقد).

ب-مجموعةسلوكيات (الطقوس، العبادات).

---

[1]- مدخلإلىفلسفةالدين،ص11.
[2]-موسوعة لالاندالفلسفية، ص1203.
[3]- المرجعنفسه،ص1203.

ت-علاقة معنوية بين النفس البشرية والله (الإيمان)

وإذا ما حللنا هذا التعريف ندرك أن الدين يجسد شكلين من العلاقات، الأول أفقي والثاني عمودي.يمثلالأول علاقة بين الناس توحدهم، والثاني يمثل علاقة بين المخلوق والخالق، ويوافق المعنى الأول النص رقم 1، كما يوافق المعنى الثاني النص رقم 2المرفقين في الملحق.

2-الدين من وجهة النظر الوضعية :

تهمنا وجهة نظر العلماء للدين، فليس هو بالدلالة اللغوية التي تحتاج إلى الضبط فقط ولا هو بالموضوع الميتافيزيقي الفلسفي الذي يحتاج للتأمل فقط، بل هو أيضا تمثلات واقعية باعتبار أن الدين يتجسد في الواقع الحياتي للإنسان ويتخذ في تمثلاته ظواهر غاية في التعقيد تسمح بملاحظته أو على الأقل ملاحظة تأثيره على علاقات الإنسان وبنيته النفسية، ومن ثم كان لابد من استعراض وجهة نظر علماء الاجتماع وعلماء النفس.

أ- التعريف الاجتماعي للدين:

سبق وأن تضمن المعنى اللغوي للدين في الدلالة اللاتينية معنى الرابط الموحد للأفراد داخل الزمرة الواحدة. وفي هذا الإطار نجد تعريف "**دوركايم**" (1858م-1917م) الآتي : "إن أي دين هو منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدسة أي منفصلة، محرمة، وهي معتقدات وممارسات تجمع في إيلاف أخلاقي واحد يدعى جامعا لكل الذين ينتمون إليه."[2]ويتفق علماء الاجتماع على أن هذا التعريف هو المسلمة الأولى لعلم الاجتماع الديني. وأبرز ما تضمنه تعريف "**دوركايم**" فكرة "المقدس" الجامعةللأديانكلهاسواء أقرتبوجودإلهأوآلهةأونفتذلككمافعلتبعضالمذاهبالبوذية،والمقدسهوما يقابل الدنيوي.

---

[1]- المرجع السابق، ص **1204.**
[2]- **موسوعةعلمالاجتماع،جوردنمارشال،تر: محمدالجوهريوآخرين،المجلسالأعلىللثقافة،مصر،ط1، 2000م،ج2،ص750.**

ب-**التعريف النفسي للدين :**

يعتبر الدين من وجهة النظر النفسية جزءا هاما من شخصية الفرد. كما يلعب الدور الأهم في تحديد سلوكياته، لكن الدين في إطاره النفسي يصبح عاملا هاما يساعد على التوازن النفسي ووحدة الأنا، بل تكاد الآراء تجمع أن أساس التوازن النفسي هو المعتقدات الدينية.ولعل أبرز تعريفات علماء النفس للدين ذاك الذي قدمه "**إريك فروم**" ومفاده: "الدين مذهب للفكر والعمل تشترك فيه جماعة ما، ويعطي للفرد إطارا للتوجيه وموضوعا للعبادة."[1]

في هذا التعريف يبرز التجلي النفسي للدين فهو يمتلك تأثيرا على السلوك كما يمتلك تأثيرا على البنية النفسية للفرد. ونلاحظ أن "**إ. فروم**" لم يهمل تعريف "**دوركايم**" بل ثمنه وأضاف إليه التجلي الداخلي للدين كظاهرة تنعكس على الفرد من حيث تركيبته النفسية.

3-الدين من وجهة النظر الفلسفية :

لا يتفق اثنان من الفلاسفة في ماهية الدين ورغم ذلك كان لابد من استقراء أهم الآراء الفلسفية التي حاولت إبراز ماهية الدين. إذ نجد أن**كانط** يربط الدين بالواجب الأخلاقي، فحسبه يعتبر الدين إدراكا للواجبات الأخلاقية باعتبارها أوامر إلهية[2]، والأهم في وجهة نظر **كانط** أنه ركز على فكرة الطقوس والعبادات باعتبار الأخلاق احتراما وتطبيقا للأمر الإلهي ومن ثم فهي عبادة.أما **هيغل** فيرى أن الدين هو علاقة بين المتناهي واللامتناهي أي ارتفاع الروح من عالم المادة الدنيوي إلى عالم المطلق اللامحدود.[3]

وفي تعريف **هيغل** للدين تبرز المثالية و العقلانية في نفس الوقت فالمثالية تتجسد في محاولة عودة النفس إلى أصلها (عالم المثل) عن طريق الدين، والعقلانية تتجسد في وعي الإنسان

---

[1]- التحليل النفسي للدين، إ. فروم تر فؤاد كامل، مكتبة غريب القاهرة،ط1، 1977م، صفحة 25.
[2]- مدخلإلىفلسفةالدين،صفحة 18.
[3]- المرجعنفسه،صفحة 18.

لمحدوديته وميله إلى الله اللامحدود الذي يساعده في
على أن الدين أنواع حسب موقفها من الألوهية ورؤيتها للإنسان، وهي :

- **أديان الشرك** : وهي التي تؤمن بتعدد الآلهة.
- **أديان التسلسل الهرمي للآلهة**: وهي الأديان التي تؤمن بتعدد الآلهة مفاضلة لها حسب القوة والوظيفة.
- **أديان التوحيد** : وهي التي تؤمن بإله واحد.
- **الدين الطبيعي** : ظهر في القرن 18 وهو الذي يؤمن بوجود الله وخلود الروح دون الإيمان بالنبوة، وهو دين برز له الخطاب الفلسفي المعاصر كتصور فكري لا كممارسة.
- **الدين العقلي المحض** : وهو دين نحته **كانط** حاول من خلاله وضع الدين في حدود العقل الخالص.

لكن هذه الأنواع تبقى ناقصة من جهة ومن جهة أخرى فهي لا تحترم تعريف الدين، فالدين الطبيعي والعقلي لا يتوفران على مقومات الدين كلها وهي المعتقد، العبادة والإيمان.

[1]- المرجعنفسه، صفحة 19.

II- لماذا مفهوم المسألة الدينية ؟

منحيثالتداولنجدأنالشائعفيالاستخدامهومفهوم "الظاهرةالدينية" وليس "المسألةالدينية" وإنكانيبدوأنالمشكلةهناتتعلقبجانبمفاهيميلغوي،إلاأنهذاالموضوعفيالحقيقةهوبحاجةإلىتأمل حتىيتماستخدامهذينالمفهوميناستخداماصحيحاخاصةفيالمستوياتالأكاديمية.

مبدئيا مفهوم "الظاهرة الدينية" يجب أن يستخدم في العلوم الإنسانية المهتمة بالدين كتاريخ الأديان وعلم الاجتماع الديني وعلم النفس الديني ناهيك عن الأنثروبولوجيا. والسبب هو أن مفهوم "الظاهرة الدينية" يقصد به التمثل أو التجسد الواقعي للدين كخاصية إنسانية ارتبطت بهذا النوع من الأحياء المعروف باسم "الإنسان العاقل - Homo-sapiens".

والمقصود بالظاهرة الدينية أيضا التأثيرات أو الانعكاسات التي تؤدي إلى الأفكار والممارسات الدينية على الإنسان من حيث بنيته السيكولوجية وسلوكياته ومن حيث علاقاته الاجتماعية إضافة إلى تأثيراتها وانعكاساتها على التاريخ ومجرى أحداثه.

ومن بين أبرز من استخدموا مفهوم الظاهرة الدينية "**إيرك فروم**" في كتابه "التحليل النفسي للدين"*، والذي يقدم فيه تجليات الدين وانعكاساته على البنية النفسية للإنسان. كذلك نجد "إ-**دوركايم**" في كتابه "الصور الأولية للحياة الدينية" وكل علماء الاجتماع غالبا وعلى رأسهم "**أ. كونت**" و"**مارشال جوردن**" ويتأكد ذلك في دراسة لمحمد عثمان الخشت تحت عنوان "مدخل إلى فلسفة الدين" ورد فيه : "... ونلاحظ من خلال هذين التعريفين أن علم الاجتماع ينظر إلى الدين على أنه ظاهرة اجتماعية..."[1].

أما من المعاصرين نجد "**ميرسياإلياد**" في كتابه "المقدس والدنيوي" المترجم إلى العربية من قبل السورية "نهاد الخياطة". **فميرسياإلياد**يتعامل مع الدين على أنه ظاهرة تربط بين المقدس والدنيوي في نقطة تقاطع هي الإنسان.

***الكتابمترجمإلى العربيةمنقبلفؤادكامل،القاهرة،مكتبةغريب 1977.**
[1]- مدخلإلىفلسفةالدين،ص15.

هذابالنسبةلمفهوم "الظاهرةالدينية" فاستخدامهيوحيبأنالتناولالفكريللدينيتمفيمجالفلسفيوالسببهوان مفهوم "المسألةالدينية" يقصدبهالتناولالعقليللدين،عندئذيجبالتمييز بينفلسفةالدينومجالاتأخرىشبيهةكعلمالكلام – واللاهوت – والميتافيزيقا.

أول من أسس لفلسفة الدين ولمفهوم المسألة الدينية هو الألماني **إيمانويل كانط** في كتابه "الدين في حدود العقل"[1]. وإن وجدت إرهاصات أو دراسات اقتربت من فلسفة الدين في كيفية تعاملها مع الدين إلا أنها لم ترقى إلى المستوى النسقي، رغم ذلك غذت التصورات الكانطية خاصة أن فلسفة كانط كانت نقدية، وقد تم ذلك في أواخر القرن 18 (1793م) ويؤكد ذلك "**ميشال كرانب**" في كتابه : """كانط – سلطة العقل"، إذ يقول : "... في سنة 1793 كتب كانط "الدين في حدود العقل وحده"، وهو يتضمن دراسة فلسفية للدين ..."[2]،لهذا يجب التأسيس لفكرة مفادها : لا بد على أي مبتدئ في فلسفة الدين أن يعرج على أفكار كانط، لأنه بدونها سيعجز العقل على إدراك مضمون ما يقرأ والغاية منه.

ولعل أول المستفيدين من تأسيس كانط لفلسفة الدين أو ميلاد المسألة الدينية إن صح القول هو مواطنه "**ماكس فيبر**" حتى أنه اشتهر إضافة إلى ميله لعلم الاجتماع بتفانيه في الاهتمام بالدين ويتأكد ذلك في أغلب قواميس أعلام الفلسفة.[3]وقد انتهى تأثر "**فيبر**" بكانط إلى إحدى روائع فلسفة الدين الثانية ألا وهي "الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية". والأروع في هذا العمل هو كيفية تقديمه. إذ احترم **فيبر** فيه كل ما يخص التقديم الأكاديمي من منهجية وتهميش ... إلخ. وكأنه أراد من خلاله فعلا التأسيس لفلسفة الدين كمبحث أكاديمي يتميز بالصرامة.و لم يذكر "**فيبر**"فيهذا الكتاب أبدا مفهوم "الظاهرة الدينية" وعلى العكس من ذلك بالنسبة لمفهوم "المسألة الدينية". الأمر الذي تكرر بشكل يلفت الانتباه ويؤكد ما نريده كإجرائية مفاهيمية تميز بين مفهومي "الظاهرة الدينية" و"المسألة الدينية".

---

[1]- **المرجعالسابق،ص07.**

[2]-Le gouvernement de la raison, KANT – Michel Crampe, édition BORDAS, Paris, 1ére édition, P 141.

[3]-Dictionnaire de la philosophie, Didier Julia, librairie, Larousse, Paris, édition 1971, P317

وعلىسبيلالمثاللاالحصريقول **"فيبر"**:"وضعنافيالبدايةدراستينقديمتينجداحاولنافيهماتناولالمسألةفيوجههمهوبشكلعام،فيأية صيغة تحدد بعض المعتقدات الدينية بروز عقلية اقتصادية ..."[1]،كما نجد **"فيبر"** يعنون الفصل الأول بـ : **"المسألة"** ويطرح فيه مشكلة الانتماء الديني والشرائح الاجتماعية.

استنتاج :

من خلال ما سبق نستنتج أن البحث في هذا الموضوع يملي علينا التمييز بين مفهوم "الظاهرة" ومفهوم "المسألة"، فعندما يتعلق الأمر بالدين يجب أن نربط إجرائيا بين مفهوم الظاهرة والتناول الوضعي وبين مفهوم المسألة والتناول الفلسفي. كما نستنتج ضرورة التمهيد بعرض التصور الكانطيوالفيبري.

---

[1]- الأخلاقالبروتستانتيةوالروحالرأسمالية،م. فيبر،تر :محمدعليمقلد،مركزالإنماءالقومي،بيروت،ص12.

المبحثالثاني: الدراسات السابقة للمسألة الديني

لا توجد دراسة مهما كان موضوعها إلا وتعتمد على ما سبقها من محاولات، لذلك كان لابد أن نتطرق في بحثنا هذا ـ المتمحور حول المسألة الدينية ـ للدراسات التي سبقت **فراس السواح** سواء كانت غربية أم عربية. أما النماذج التي يجب اختيارها فذلك أمر بالغ الأهمية لأن الغرض من عرض الدراسات السابقة هو تقديم أرضية تساعدنا على فهم الخطاب الفكري الذي سيقدمه **فراس السواح** في مشروعه الفكري حول المسألة الدينية.

تبعا لذلك استبعدنا من هذه النماذج الفلسفات المنتقدة للخطاب الديني كالتي أنتجها**"ماركس"** أو **" فيورباخ"** و غيرهما. لأن الأرضية التي نحتاج اليها يجب أن لا تبتعد عن الخطاب التحليلي للمسألة الدينية كالذي قدمه **فراس السواح**. وعليه لجأنا لثلاثة فلاسفة غربيين هم: **"ف. هيغل"**، **"إ. كانط"** و **"م. فيبر"**. لأن هؤلاء الثلاثة قدموا أشكالا مختلفة في تعامل الفكر مع المسألة الدينية، كما أنهم يعتبرون روادا في الخطاب الفلسفي الحديث و المعاصر، كما اخترنا من الخطاب العربي نموذجين هما **" سلامة موسى"** و**"مالك بن نبي"**، لأننا وجدنا عندهما شكلين مختلفين في التعامل مع الدين. فالأول رفضه، و أما الثاني فاعتبره شرط النهضة. وبعد كل ذلك سنكون حتما رؤيا تساعدنا على فهم ما يرمي إليه المشروع الفكري **"للفراس السواح"**.

I- المسألة الدينية من وجهة نظر هيغلوتمثلاتها السياسية والفكرية:

يعتبر "**فريدريك هيغل-G.W.F. HEGEL** (1770م-1831م)" من أبرز الفلاسفة الذين تطرقوا للمسألة الدينية، ويعتبر كتاب "فينومينولوجياالروح"أهم المؤلفات التي تناولت هذا الموضوع والذي أخرجه سنة 1806م.[1]وفي تصوره للمسألة الدينية يختلف "**هيغل**" مع "**كانط**" في هذا الموضوع من حيث طريقة التناول، وأهم المفارقات بينهما تتمثل على مستوى تجلي الظاهرة الدينية فالتجلي عند **هيغل** يأخذ مسار الانتقال من الجزء إلى الكل أي من الفرد المتدين إلى الدولة، وهنا يبرز الإسقاط الذي قام به **هيغل** للظاهرة الدينية أي التوظيف الإيديولوجي السياسي للدين كما فعل تقريبا "**توماس هوبز**" و"**القديس أوغسطين**". والدين في نظر **هيغل** يقع بين الفلسفة والفن، فالروح المطلق وهو الله يظهر بثلاثة أشكال مختلفة، في الإبداع الفني والتفكير الفلسفي والطقوس الدينية.[2]

1- في الفن يكون التمثل الحسي هو الشكل الذي يظهر به الدين إذ نجد فيه إسقاطا أوتجلياللامتناهي، والمقصود بالإسقاط أو التجلي، تمثل المجرد المتميز بالمطلقية في المحسوس المادي المتناهي المتميز بالنسبية. أي التجسد كما فعلت العديد من الحضارات الوثنية في تماثيلها.

2- في الفلسفة يظهر الروح بشكل مجرد ميتافيزيقي، باعتبار أن العقل الفلسفي قادر على إدراك المجردات. بل هو رافض للمحسوسات كونها ضيقة في معانيها،و هنا لا يجوز استخدام مفهوم "يظهر" بل يتجلى.

3- في الدين نجد الروح يأخذ شكلا رمزيا من خلال اللغة التي تصاغ بها النصوص المقدسة. والرمزية التي يقصدها **هيغل** ربما هي علاقة دلالية بين اللفظ ومعناه .

---

[1]-Dictionnaire de la philosophie, P 121.

[2]- مدخلإلىفلسفةالدين،ص44.

ومنه ندرك أن هيغل أدرك قدرة العقل على تغيي[illegible] تتحدد حسب مجال اشتغاله.فالفن يقصد التجسيد والفلسفة تقصد التجريد والدين يقصد الترميز، والأهم أن **هيغل** أنشأ علاقة بين الخطاب الديني والخطاب الفلسفي وهي علاقة بين عقلين مختلفين، الأول غارق في الرمزية والثاني غارق في التجريد. وهذه العلاقة الجدلية تمر حسب**هيغل** بثلاث مراحل.[1]

1- في الأول لا يكون هناك تعارض بين الدين والفلسفة.

2- بعد أن يشتد عود العقل الفلسفي يبدأ الاختلاف بينهما حول فهم الروح المطلق.

3- ينتهي الأمر بالعقل إلى إدراك ذاته في الدين.

وفي هذه العلاقة نلمس جدلية تاريخية، إذ تتطور العلاقة عبر مراحل وتأخذ أشكالا متناقضة وهناك العديد من الأدلة التي تؤكد الطرح الهيغلي خاصة في الحضارة اليونانية والمسيحية وحتى في الحضارة الإسلامية.

كما أن تصور **هيغل** يعكس تجربته الشخصية مع الدين،فهو في بادئ الأمر لم يكن يشعر بوجود أي تعارض بين إنتاجه الفلسفي والدين، ثم بدأت تطفو عنده بعض المشكلات مع الدين وانتهى به الأمر في الأخير إلى التصالح مع الدين.

لكن كل ما سبق لا يضبط إلا علاقة الفرد مع الدين وفكرة الروح المطلق. والأهم هو الانتقال مع دين الفرد إلى دين الدولة. إذ يؤكد **هيغل** أن الدين والروح المطلق سيتجسدان في آخر المطاف في الدولة، عندئذ سيظهر الفكر الهيغلي على حقيقته المتمثلة في توظيف الدين أولا على المستوى الذاتي الفردي وعلاقته بالفكر. ثم على المستوى الاجتماعي وعلاقته بالسياسة. لكن المستوى الثاني عند هيغل أخذ طابعا فرضيا، فدولة الروح المطلق أو التجلي السياسي للدين يرتبط عند هيغل بنهاية التاريخ، وانتهاء العلاقة الجدلية التي صاغها.

من كل ما سبق تبرز العلاقة التي نحتها **هيغل** بين الفلسفة والدين، علاقة حاول من خلالها إنتاج خطاب جديد يخرج العقل الأوربي من دائرة الفكرة الدينية الرافضة للفلسفة

---

[1]- المرجعالسابق،ص 47.

والفكرة الفلسفية إما الخائفة من الدين أو المصادرة المشروع بقوله : "يبدو أنه قد حل العصر الذي يمكن فيه للفلسفة أن تشتغل بالدين بأكثر حرية وبصورة أجدى وأنجح"[1]، فعلاقة الفلسفة بالدين ستقضي على علاقات أخرى بين العقل والدين تميزت بسلبية العقل، فالأسطورة مثلا إبداع عقلي للكهنة يحقق لهم مآرب ضيقة، أما الفلسفة فتحاول إعادة بناء الفكر الديني بالشكل الذي يتماشى مع مدنية الإنسان وواقعه.

وهذا هو الذي أوجد الصراع بين اللاهوت النسكي والعقل الفلسفي؛هذا الصراع هو في الحقيقة صراع بين العقل المنطقي الأكاديمي والدين الشعبي أو العام الذي نحته الإنسان بطرق لاعقلانية تتأسس على الإيمان والقدسية.إن هذا الصراع مهم في نظر **هيغل** فهو الذي يحرك التاريخ الذي يشهد أن هذه العلاقة أقامت أمما ودولا كما في المقابل أدت إلى سقوط أخرى.[2]

خلاصة القول أن فلسفة **هيغل**اهتمت بالدين والمجتمع، أي أخرجت الدين من حيزه الضيق (علاقة بين الفرد والخالق) والذي تعبر عنه الطقوس والعبادات إلى حيز أوسع وهو دين يربط الإنسان بالآخر. فالناس أنواع ومعادن. منهم من يمتلك عقل الفن ولا يؤمن إلا بالتمثل الحسي، ومنهم من يمتلك العقل الفلسفي الذي يمكنه من الارتقاء إلى إدراك المجردات، ومنهم من يمتلك عقل الرمز المرتبط بالنص المقدس كالفقيه أو الحاخام أو القسونحن اليوم يمكن أن نكشف ما أرادته الشعوب من خلال الدين إذا ما تطرقنا إلى فنها وفلسفتها ونصوصها المقدسة. وذلك ما عبر عنه **هيغل** بقوله : "لقد وضعت الشعوب في دياناتها أفكارها حول وجود العالم والمطلق وما هو في ذاته ولذاته".[3]ومنه ندرك أن الدين موضوع هام يفسر لنا الإنسان كفرد أو كزمرة. والفلسفة إن هي تطرقت للدين فهي تحاول كشف حقيقة الإنسان والتنبؤ بمصيره من خلال قراءتها. أماالجدل أو الصراع من وجهة نظر **هيغل** يحتاج إلى تاريخ ينتهي سياسيا[4]. فالدولة هي الكل الذي يجمع المتنافرين والروح

---

[1]- دروسفيفلسفةالدين، هيغل،تر:أبويعربالمرزوقي،مطبوعاتفران،الجزءالأول 1959،باريس،صفحة 32.
[2]- محاضراتفيتاريخالفلسفة، هيغل،المجلدالثالث،تر: إمامعبدالفتاحإمام،مكتبةمدبوليالقاهرة، 1997،ص278/277.
[3]-دروسفيفلسفةالدين،صفحة 32.
[4]-المرجعنفسه،ص 115.

المطلق هو نقطة التقاطع بينهم، فقط أنه يتغير في تمن
فيه. و ما يمكن ملاحظته هو أن الفن لا يخضع إلى المنطق بل إلى معيار الجمال. وهذا الأخير قد يوسع من دائرة الاختلاف بيننا حول الدين. أما النص الديني فنتعامل معه بشكل هيرمونيطيقي يفجر النصوص المقدسة ويفتح التأويل على مصراعيه.إلا أن الفلسفة المعتمدة على التحليل الذي يراقبه النقد بإمكانها نقل الإنسان من دين الفرد إلى دين المجتمع. لذا نجد **هيغل**يوظف الدين في الخطاب الفلسفي بشكل يمكن أوربا من تخطي الصراعات الطائفية ويمكن العقل من فهم الدين فهما جديدا لا يخضع لتوجيهات الكنيسة. وقد سمح الطرح الهيغلي فيما بعد"**لفيورباخ**"و"**ماركس**" من قلب كل التصورات بما فيها تصورات **هيغل**، إذ ظهرت فلسفة جريئة انتقدت الدين.

II- المسألة الدينية من وجهة نظر إيمانويل كا

لقد قدم "إيمانويل كانط"E .Kant(1724م – 1804م) كتابا شرح فيه موقفه من المسألة الدينية سنة 1794م ويتعلق الأمر بكتاب "الدين في حدود العقل"[1].وهنا تجب الإشارة إلى أن **كانط** يؤسس للفكر الديني العملي اللامشروط المتجلي في السلوك الأخلاقي. والكل يعلم أن مصدر القيم الخلقية عند **كانط** هو العقل، لكن الدين سيصبح شرطا قبليا يلغي القيمة الأخلاقية، لذلك أراده **كانط** أن يكون في حدود العقل، فلا يجب أن نبقي مكانا لفكرة الوحي لأن فكرة الوحي عند **كانط** تم وضعها على الرف.

أما فكرة الدين العقلي عند **كانط** فلا يمكن فهمها دون إزالة التعارض بين الدين والعقل الذي يؤكده **كانط**، فالعقل يحترف النقد وعدم الرضوخ للفكرة مهما كانت، منطقية أم علمية أو حتى دينية. أما الدين فيريد عقلا مؤمنا ملتزما أي عقل مسلمات، يقبل دون طلب الدليل وهذا التعارض يمكن إزالته حسب **كانط** عن طريق التأويل باعتباره عقلنة للدين. عندئذ ندرك أن سلطة العقل عند **كانط** أسمى من سلطة الدين ونجد هذا التصور في كتاب "سلطة العقل"[2]**لميشال كرامب** (**M. Crampe**) لأن كتاب "الدين في حدود العقل" كان يدعو في فكرته العامة إلى عقلنة الدين. والمهم عند **كانط** أن الدين العقلي الذي يتحدث عنه يعتبر انتقادا للأديان كلها حتى المسيحية، وهو انتقاد أيضا للدين الطبيعي الذي كان سائدا في القرن 18م فإذا كان الدين الطبيعي يقوم على وجود الله وخلود الروح دون الاعتقاد في الوحي والنبوة، فالمعتقدات كلها تؤكد أن الله موجود وأن الإنسان يمكنه أن ينال رحمته[3].

إن **كانط** في تناوله للمسألة الدينية كان وفيا لعقلانيته إلى درجة أنه تحدث عن كيفية احتواء العقل للدين، والتدين هو الالتزام بالعقل المشرع والذي سبق له أن احتوى الدين. فيبقى التشريع عقلانيا خالصا لا مشروطا.بمعنى أن العقل عند **كانط** سابق في وجوده للدين، وهو من أنتج أخلاقا شكلت الدين الذي سيصبح بهذا الشكل في حدود العقل، أما الوحي فهو تذكير

---

[1] -Dictionnaire de la philosophie , P153 .
[2]-Le gouvernement de la raison, P153.
[3]- مدخلإلىفلسفةالدين،صفحة 20.

من الله للإنسان ليس إلا. والأهم في المسألة الدينية المستوى السلوكي الأخلاقي. وهو لا يعبر عندئذ عن الفردانيةفهو اجتماعي بل أوسع من ذلك إذ أخذ طابعا إنسانيا.

فالعقل هو الأنصف قسمة بين الناس، وبما أن الدين سيكون مصدره العقل معنى ذلك أننا سوف لن نختلف في تشريع القيم الأخلاقية لأنها لا ترتبط لا بالمجتمع ولا بالمنفعة. فالفعل الأخلاقي العقلي الخالص هو فعل لذاته، حر حرية مطلقة وهو إنساني لأن كل إنسان سيدرك أن الخير خير والشر هو كذلك دون حاجة إلى نصوص مقدسة أو عادات وتقاليد أو حتى ذرائعية نفعية تبرر الخير.

من المعلوم أن **كانط** فيلسوف مسيحي يتهمه البعض خاصة "**نيتشه**" بالمثال الزهدي والطهرية. يؤمن بوجود الله وببعض العقائد الدينية المتفق عليها حتى في الديانات الأخرى مثل خلود الروح والغيب والبعث والجزاء. وهو واضع النظريات الأخلاقية على الأقل في نسختها الحديثة بعد أن كان "**سقراط**" و"**أفلاطون**" قد شيدا نسختهما القديمة و"**ابن سينا**"و"**ابن خلدون**" نسختهما الوسيطة.

بذلك يكون **كانط** قد قدم في قراءاته للدين مفهوما جديدا، فلا هو بدين توصية ولا هو بدين شرك ولا هو بدين طبيعي[1]. لا يعني ذلك أن **كانط** دعا لدين جديد بل هو فهم جديد للدين يبقي للعقل سلطته المشرعة للقيم الخلقية. والأهم أن هذا الفهم لم ينتجه **كانط** في مرحلته الأولى بالشكل الذي يجعله فهما عقلانيا يقفز فوق حدود الدين ومعنى نصوصه، بل هو فهم يعبر عن نقدية **كانط** للعلاقة بين العقل والدين التي كانت سائدة خاصة في أوروبا. وخير دليل على ذلك أن كانط يخالف ديكارت في إثبات وجود الله إذ لم يستخدم العقل النظريبلالعقلالعمليباللامشروطفيبنيتهلافيصورته،لأنالطقوسوالعباداتوالدعاءلامعنىلهافينظره،فالمطلقلايصلإليه الإنسان ولا يؤثر فيه[2]، بمعنى أن الدين حسب **كانط** ليس الهدف منه ترتيب العلاقة العمودية بل العلاقات الأفقية بين أفراد المجتمع، الأمر الذي جعله يأخذ تمثلات أخلاقية.

---

[1]- مدخلإلىفلسفةالدين،صفحة 21.

[2]-Le gouvernement de la raison, P. 141.

لقد توج **كانط**هذه المناقشة المتعالية مع اللاهوت

تحدد وجود الإنسان والغاية منه والكيفية التي يجب أن يتجسد فيها، وأخلاقية كوسمولوجية تهذب العلاقة بين الأفراد وإن اختلفت عقائدهم فعن طريق الأخلاق يلبي الإنسان الحاجات المدنية التي تتطلب منه بناء علاقات مع الآخرين بما يحقق المحبة والسلام والتسامح، الأمر الذي يضمن التواصل بين الأفراد داخل المجتمع الواحد وبين المجتمعات.

وفي هذا السياق يصرح **كانط** : "إن الوسيلة التي يطرحها الله لتعويض ما ينقصنا حتى نستحق أن نكون سعداء تظل عندئذ سرا غير مخترق من قبل العقل الذي يخصنا"[1]. وما قصده **كانط** هو أن الجزاء أو العقاب عن الفعل الأخلاقي يبقى بعيدا عن متناول العقل الذي يعجز أن يستوعبه حتى يبقى الفعل لا مشروطا، ويبقى الأهم هو احترام الواجب الأخلاقي لذات القيمة الخلقية. أي الصدق من أجل الصدق بنية الصدق لا بصورته**فكانط** في قراءته للمسألة الدينية يقدم تعريفا جديدا للدين يتلخص في شعورنا بواجباتنا من حيث كونها قائمة على أوامر إلهية، فإن تصورنا للدين يبنى على الاعتراف بالله والملائكة والحرية الإنسانية والدين يحاول موقعة الإنسان في إطار منظومة من الجزاء تعقلن الظاهرة الدينية التي أخذت شكلا أخلاقيا[2]، فاحترام الواجب عن إرادة طيبة ونية سليمة هو العقل الأخلاقي الذي يضمن وجودا راقيا للإنسان في منظومته الاجتماعية.

خلاصة القول أن الطرح الكانطي للمسألة الدينية اتخذ صيغة جديدة تختلف عن غيرها في العديد من الميزات، فهي صيغة رتبت علاقة العقل بالدين بشكل ذوب الصراع بينهما، واهتم بالمقاربات بينهما استنادا إلى العقل العملي في قالبه الأخلاقي. كما أن **كانط** باستخدام الدين وجد تمثلا أو تجسدا للعقل في الواقع، باعتبار أن العقل البشري يحتاج إلى فكرة الكمال التام أو المطلق الذي هو الدين، يستخدمه كسلم أو معيار يعود إليه من أجل أن يتمكن من تحديد نفسه، بمعنى أن السياق الكانطي للفكرة الدينية هو رد على من يربط الفلسفة كتفكير حر بعدم احترام قدسية الدين، ذلك هو الخطأ الذي يقع فيه العديد المهتمين بفلسفة الدين، وليس ذلك غريبا على الدهماء لأنه – أي الخطأ – وارد حتى عند بعض ممن يحسبون على

---

[1]-**KANT, leçons sur la théorie philosophique de la religion, traduit par William Fink, livre de poche, librairie générale française 1993, 1ére édition P202.**
[2]-**Ibid, p 262 .**

النخبة. بل حتى بعض من الفلاسفة اللذين نسميهم بالكا [illegible] أول من تحدث عن موت الله حتى قبل **نيتشه**[1].التفسير الوحيد هو أن قراءة الفكر الخالطي تحتاج إلى تراكم معرفي حتى تدرك المضامين الجوهرية لرؤيته الفلسفية.

III- المسألةالدينيةمنوجهةنظرماكسفيبروتمثلاتهاالاقتصادية:

أحدثالخطابالفلسفيالذيقدمه"**ماكسفيبر**" M. Weber (1864م – 1920م) فيموضوعالمسألةالدينيةمنعرجاهامافيالفكرالأوروبيالمعاصر،ولايمكنبأيشكلمنالأشكالفهمالأطروحةالفيبريةدونإدراكالنسقيةالفكريةالعامةلفلسفة**ماكسفيبر**،فهوعالماجتماعأيمتلكذلكالبعدالوضعيالذيلزمهالارتباطبالواقع.وينتهجفيفلسفتهالفهمعكسالتفكير،فالظاهرةالإنسانيةبالنسبةلهتحتاجإلىتفكيكوربطبالوظائف،أيفهماقترابيعكسالتفكيرالذييكونغالباذاتيالايخرجعنإطارالظاهرة[2]،أماتصورهفيمكنقراءتهمنخلالمؤلفه "الأخلاقالبروتستانتيةوالروحالرأسمالية" المترجمإلىالعربيةمنقبل "**محمدعليمقلد**".

نجد أن **ماكس فيبر**في هذا الكتاب يقدم قراءة متميزة للدين ولا يتوقف عند هذا الحد فحسب، بل يجدد قراءة العقل الأوروبي للدين، فهو يربط بين المسألة الدينية وبين النظام الاقتصادي الرأسمالي، ويشرح الكيفية التي يساهم بها الوازع الديني في إنجاح الرأسمالية. وفعلا يجد القارئ في هذا الإنتاج الفلسفي منهجا يسعى إلى الفهم ولا يكتفي بالتفسير، باعتبار أن الفهم يضمن لنا وجهة نظر **ماكس فيبر** أما التفسير فما هو إلا شرح وتحليل. ويعتبر **ماكس فيبر** أن الأخلاق البروتستانتية كنموذج ديني كان له الفضل في تحول المجتمع الأوروبي إلى مجتمع لبرالي يؤمن بحرية التملك والتنافس الحر وحتى الطبقية ستكتسب المشروعية وتقبل بتمهيد من الدين، وكتاب "الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية" تم تصميمه في فصلين:

---

[1]- مدخلإلىفلسفةالدين،ص 51.

[2]-Dictionnaire de la philosophie, P 317.

الأول يتناول طرح المسألة[1] وقد قصد فيبر بالمسألة إ... الوازع الديني البروتستنتي مع الروح الرأسمالية، وبعد أن حدد إجرائية هذين المفهومين، اقتنص نقطة التقاطع بينهما ألا وهي عقلنة كل منهما.والمراد بالعقلنة هو فهم بنية كل منهما الأمرالذي يتيح كشف علاقة وطيدة بينهما، وبطبيعة الحال استند "**فيبر**" إلى محاولة فهم "اللوثرية" و"الكالفينية" وطوائفهما، ثم ذهب مباشرة إلى تدبر أمر العلاقة بين النسكية البروتستانتية والروح الرأسمالية.

أما فيالفصل الثاني نجده يربط بينهما كقطبين يؤثر كل منهما في الآخر ويظهر ذلك في قول **ماكس فيبر** : "كان من الطبيعي أن تكون مجمل الكتابات النسكية لدى معظم الطوائف الدينية مشبعة بالفكرة القائلة بأن العمل المستقيم وبأجور منخفضة، بالنسبة إلى الذين لم توفر لهم الحياة فرصة أخرى هو أمر يرضي الله كثيرا"[2].

من خلال هذا النص نفهم أن البروتستانتية قامت بتعبيد الطريق أمام الرأسمالية، بل ساهمتفي رفع الإنتاج كيفا وخفضه تكلفة الأمر الذي يسهل التنافس. إذ تجعل العامل يرضى بالتناقض الذي يخدم الرأسمالية وهو العمل المستقيم والمقصود هنا بذل أكبر جهد ممكن لأكبر وقت ممكن والأجر المنخفض، وتهذيب هذا التناقض أي عقلنته تتم عن طريق إدخال الدين من خلال رضا الله.ومنه نفهم لماذا نجحت الرأسمالية، فالفضل يعود إلى الأخلاق البروتستانتية التي أشاعتها النسكية. والنتيجة تكون حتما شرعنة المبادئ الرأسمالية، لكن كل هذا تم بفضل عقلنة الدين من جهة والرأسمالية من جهة أخرى.

من خلال ما سبق نستنتج أن "**فيبر**" ركز على فهم العلاقة بين الدين والاقتصاد. متجاهلا تفسير هذين المنظومتين الأمر الذي أدى إلى إسقاط الدين ومبادئه الأخلاقية التي تضمنها في المجال الاقتصادي.

أما الجوهر الذي ينبغي علينا إبرازه في الخطاب الفيبري فهو الفهم الموظف أي الفهم المتجلي في واقع ما أراده **ماكسفيبر** أن يكون المجال الاقتصادي. والفهم الفيبريهو عبارة عن

---

[1]- الأخلاقالبروتستانتيةوالروحالرأسمالية،صفحة 16.
[2]- المرجعنفسه،ص146.

إدراك عقلي للفكرة وليس المقصود عقل الفرد بل ال... مشترك والليبرالية نظام يسير المبادلات الاقتصادية داخل المجتمع.

ومنه فإن الطرح الفيبري يوصلنا إلى فكرة وهي "**الدينوالمجتمع**". لا دين الفرد بل الدين الذي يلحم الأفراد داخل الزمرة الواحدة لا دين الطائفية والمرجعيات الفكرية المفككة للمجتمع، لكن ما ينبغي فهمه أن هذه القراءة الفلسفية تتعلق بنموذج ديني هو "البروتستانتية" و بنموذج اقتصادي هو "الرأسمالية"، بمعنى أن **فيبر** لم يحدد العلاقة بين الدين والاقتصاد فالعلاقة الحميمية بين البروتستانتية والرأسمالية ليست هي علاقة كل دين بكل نظام اقتصادي.

فما دامت الأديان تختلف من حيث طقوسها وعقائدها وعباداتها والنظم تختلف من حيث مبادئها فالعلاقة الحميمية هذه يمكن أن تتحول إلى صراع بين نموذجين آخرين وهذا ربما ما يفرق بين الطرح الفيبريوالهيغلي. فالأول اكتفى بالجزء والثاني أراد التعميم.

IV- المسألة الدينية من وجهة نظر سلامة موسى وتمثلاتها الفكرية:

يختلف الطرح الفكري العربي للمسألة الدينية عن الطرح الغربي فالخطاب العربي يوظف المسألة الدينية في سياق شمولي ويتجنب الإسقاطات داخل الحقول العملية الضيقة كالسياسة والأخلاق والاقتصاد، ليس هذا حكما عاما يصدق على كل إنتاج فكري عربي اتخذ من المسألة الدينية موضوعا له، بل هو رؤية يتفطن لها كل من كان له حظ ولو بسيط في القراءة من هذا الرف. أما "**سلامة موسى**" (1887م – 1936م) فيعتبر صورة فضلى تثير الإدراك لأنه قدم نظرة كل ما يمكن قوله عنها أنها نظرة تميزت بالجرأة لأن **سلامة موسى** اعتبر الدين وكل مقومات الأمة العربية كاللغة والعرف وغيرها السبب الرئيس في تخلفها.

إن أول إنتاج فكري **لسلامة موسى** كان يعكس انبهاره بالغرب ورفضه لمقومات الأمة فتمخض عن ذلك دفاعا شرسا عن أطروحة الانفتاح وتفنيدا مطلقا لأطروحة الأصالة. والمقصود بالذكر هو كتاب "مقدمة السوبرمان" اذ شرح مصطفى عاشور مضمون هذا

المؤلف بقوله : "وتضمن بدايات لأفكاره التي تطور
الانتماء الكامل للغرب وقطع أي صلة تربط مصر بالشرق. وتضمن هجوما على فكرة الدين والإيمان بالغيب، إذ أورد فصلا في هذا الكتاب تحت عنوان "نشوء فكرة الله" اقتبسه عن الكاتب الانجليزي **"جرانت ألين"** ينطلق من أساس مادي لفهم الكون"[1]، ومنذ هذا العصر أصبح **سلامة موسى** من بين أبرز من انتقدوا الدين خاصة وفكرة التراث عامة.وقد تأثر **سلامة موسى** بنظرية التطور التي طرحها **"داروين"** في كتاب "أصل الأنواع". كما تأثر بالاتجاه الاشتراكي الذي يمثله عنده **"برنارد شو"** أي الاشتراكية دون ثورة أو ما يصطلح عليها باشتراكية التدرج. لكن وجهة نظر **سلامة موسى** للدين تظهر بالشكل الأدق في كتاب "أحلام الفلاسفة" وهو مؤلف يتطرق إلى أفكار الفلاسفة من العصر اليوناني مرورا بالحداثة إلى المعاصرة.

ولكنالفصلالأخيريتحدثفيه**سلامةموسى**عنأحلامه هو، أي أفكاره الفلسفية وقد أورده تحت عنوان "خيمى". وهو - أي خيمى- اسم مصر سنة 3105م، ففي قصة مرض يتخيلها يقفز **سلامة موسى**بنفسه إلى هذا التاريخ ويصف مصر - خيمى- في هذا العصر. وعندئذ يروي عن أهل خيمى تعاملهم مع تاريخهم فيقول : "فلم يكن فيهم من يستطيع التنطع بمجد الآباء، لأن هذا المجد كان يرى على لوحة السينماتوغراف فترى عندئذ الوجوه الدميمة والغبار المتطاير والشوارع القذرة والرؤوس الصغيرة"[2]. وهنا يتأكد تحليل **مصطفىعاشور** لفكره، ففكرة الخجل من تاريخ الآباء وهم نحن وما نحن عليه اليوم تؤكد أن **سلامةموسى** رفض رفضا قاطعا الواقع العربي وثقافته وتراثه الديني حتى.ويقول**مصطفى عاشور** في هذا الحيز: "اتخذ **سلامة موسى** موقفا مناهضا للدين معتبرا إياه السبب الرئيسي في معاناة الشرق".[3]

يشبه عمل "خيمي" في فكرته العامة **جمهورية أفلاطون** و**مدينة الفارابي** أو **الليفيتاين لتوماس هوبز**. فهو خيال يعكس تصور **سلامة موسى** لما ينبغي أن يكون عليه المجتمع انطلاقا من رفض ما هو كائن، وقد تصور **سلامة موسى** حكومة "خيمى" سلطة

---

[1]- **مقال : سلامةموسى ... فيالميزان،لمصطفىعاشور،www.islamonline.net،تاريخالتصفح 2011/02/05.**
[2]- **أحلامالفلاسفة،سلامةموسى،سلامةموسىللنشروالتوزيع،ط1، 1926، القاهرة،ص118.**
[3]- **مقال : "سلامةموسى......فيالميزان".**

مؤلفة من خمس هيئات فيقول : "وكانت حكومة خ [illegible] التشريعية والهيئة القضائية والهيئة الصحافية والهيئة الدينية ثم أخيرا الهيئة التنفيذية."[1]

وقد شرح هذه الميكانيزمات الخمس، وفي شرحه للهيئة الدينية يبرز موقفه.فهو يرى أن هذه الهيئة مؤلفة من فلاسفة لا يقل عمر الواحد منهم عن السبعين وهي التي تحدد ديانة الإنسان المكونة من التاريخ والفن والفلسفة والعلوم الوضعية،وفي النص الذي سنورده دليل على أن شخصية **سلامة موسى** هي شخصية متبجحة تعاني من عقدة الدين والتراث. والنص مفاده : "لأن أهل "خيمى" يعتقدون أن ديانة الإنسان أحرى بأن تتكون من هذه الأشياء، من أن تتكون من العقائد المحفوظة عن ظهر قلب كما كنا نفعل في أيامنا."[2]

هنا ندرك أن **سلامة موسى** لا يحترم عقل القارئ بارتكابه لخطأ فادح، فهو تارة يرفض الدين ويعتبره سبب الإخفاق والتخلف ثم نجده تارة أخرى يتحدث عنوجود هيئة دينية ويتعمد فيها تزوير الوازع الديني لأنه يدرك أن الإنسان متدين بالفطرة، إذ يرفض دين المعتقد والطقوس والعبادات وينحت دين الإبداع الذي لا يختلف عن الأديان الوضعية. فلا يختلف اثنان في أن **سلامة موسى** يتطرق للمسألة الدينية بأسلوب التجديف والتبجح عن عمد، بنحته لدين الفن والجمال والموسيقى. فكل ما يؤثر في ذوق الإنسان في رأيه يقرره فلاسفة الهيئة الدينية. حتى تماثيل المشاهير وتماثيل الجمال بل وحتى التصوير والرقص تحدده الهيئة الدينية، لأن هذه الأشياء حسبه هي التي تكون دين الإنسان في "خيمى" كمجتمع متطور تصوره، والذي يعبر عن ما ينبغي أن يكون عليه الواقع العربي حسب **سلامة موسى**، وما نلاحظه هو رفض **سلامة موسى** لفكرة الغيب في الدين و تعويضها بالدين الحسي، لأنه رفض البعد الروحي للدين الذي حدد خصوصيات المجتمع الشرقي بشكل كبير جدا، وآمن بالبعد التجريبي للمجتمع الأوروبي. وخير ما ورد في نقده قول **مصطفى عاشور**: "فبينما يبدي الرجل الانبهار الكامل بالغرب يبدي تعصبا شديدا اتجاه الشرق وهذه الثنائية في التفكير

---

[1]- أحلامالفلاسفة،ص120.
[2]- المرجعنفسه،ص 121-122.

كشفت عن نوع من الانهزام والاستسلام الحضاري التبعية الكاملة للآخر."[1]

V - المسألة الدينية عند مالك بن نبي وتمثلاتها الحضارية والإنسانية:

مالك بن نبي أحد أبرز وأهم النماذج العربية والإسلامية في تناول المسألة الدينية على المستوى الفكري والفلسفي، وأول ما يجب الاهتمام به هو المرحلة التي عاش فيها هذا المفكر (1905م – 1973م).بمعنى أنه قدم أفكاره ومجتمعه يعاني الاستعمار الذي كان يسعى إلى طمس ثقافة وقيم وتراث الجزائر المادي والفكري بل وحتى الروحي.

ترك لنا "**مالك**" كتاب "الظاهرة القرآنية" الذي أنتجه سنة 1971م والذي يعكس وجهة نظر هذا المفكر من المسألة الدينية وتجلياتها. ونجد "**عبد الله الدراز**" في قراءته لهذا الكتاب يقر بأهمية الموضوع المطروح ويعترف باحترافية **مالكبننبي** في تناوله الفلسفي، إذ قام **مالك** بالمزج بين العقل والتراث أي العلم والعقيدة.

ورغم أن المفهوم الذي استخدمه مالك هو مفهوم "الظاهرة" إلا أنه في تناوله للموضوع يتعامل مع الدين "كمسألة" إذ يطبق منهجين فلسفيين في دراسته وهما المنهج التحليلي والمنهج الفينومينولوجي. إذ يقول " ... ولذا حاولنا أن نجمع العناصر التي بقيت من الأصل مكتوبة في قصاصات أو مسجلة في الذاكرة فأنقذنا بذلك – على ما نعتقد – جوهر الموضوع، بتحقيق منهج تحليلي في دراسة الظاهرة القرآنية، وهو منهج يحقق من الناحية العملية هدفا مزدوجا..."[2]

هذا بالنسبة للمنهج التحليلي، أما المنهج الفينومينولوجي فيظهر استخدامه في قوله: "ذكرنا هنا فرض (**مرجيلوت**) لكي نبرز أمام القارئ المسلم ضرورة تطبيق منهج تحليلي جديد في تفسير القرآن، ويستطيع القارئ أن يدرك قيمة هذا المنهج القائم على دراسة الظواهر (La phénoménologie)"[3].يطبق**مالك** منهجيه بدقة وأمانة أكاديمية، ويبرز أول تطبيق لهما

1- مقال : "سلامةموسى.......فيالميزان".
2- الظاهرةالقرآنية،مالكبننبي،ترجمةعبدالصبورشاهين،دارالفكر،دمشق،ط4، 1978م، ص53.
3- المرجعنفسه،ص56.

في جدلية يجريها بين المذهب المادي والمذهب الغ
فطرية أم مكتسبة؟. إذ يبدأ بتحليل كل مذهب ثم تبرز المنهجية الفينومينولوجية في عدم تدخله في محتوى كل منهما فلا يتعامل معهما بأفكار قبلية.بمعنى أن **مالكا** إذ أعلن استخدامه للمذهب الفينومينولوجي نجده ملتزما به. بل يمكن القول أنه في هذا العمل يعتبر نموذجا "للإيبوخيا" التطبيقية إذ يقول: "كل هذه الأسئلة لا معنى لها خارج حدود المادة، والعلم نفسه لا معنى له وراء السديميات الأخيرة التي تقف على الحدود بين عالم الظواهر واللانهاية اللامادية"[1]. هذا القول يعني أن **مالك بن نبي** يقف في نقطة تبعد بنفس المسافة عن المذهب المادي والمذهب الغيبي.

كما يتجلى الفكر التحليلي الفينومينولوجي في مشكلة مبدأ النبوة وهو التوحيد، ففي هذه المشكلة يبرز رفض **مالك بن نبي** للأديان الوضعية، ومقاربته للأديان السماوية ويستدل بهيغل كي يثبت صحة فكرة التوحيد كظاهرة دينية، فالظاهرة إذا تكررت في ظل بعض المعطيات كان ذلك دليلا علميا يثبتها، والنبوة المحمدية كانت ظاهرة تكررت مع محمد (صلى الله عليه وسلم)، إذ سبقه أنبياء ورسل كثر ودليل ذلك قوله تعالى : "قل ما كنت بدعا من الرسل"[2]. هنا نجد **مالك بن نبي** يلاحظ الظاهرة الدينية وكأنها لا تعنيه. فهو لا يدافع عليها بالعاطفة أو الوثوقية العقائدية، بل بفرضفينومينولوجيسجن كل أفكاره السابقة كي لا يتأثر فهمه ولا يكون إدراكه للموضوع ذاتيا.

على المستوى المنهجي كان كتاب الظاهرة القرآنية إنتاجا فكريا فلسفيا يعبر عن نضج العقل العربي في التعامل مع مسألة هي من بين أعقد المسائل الفلسفية المعاصرة. أما على المستوى المعرفي فإنه يقدم مشروعا حضاريا وإنسانيا، أي أنه يحاول إيجاد تطبيقات عملية للمسألة الدينية فلا يكتفي بها كموضوع نظري، بل يحاول قدر الإمكان أن يثبت بأن القرآن يتضمن شروط النهضة والحضارة، وفي نفس الوقت نجد في طرحه بعدا إنسانيا فلا يحصر مشروعه في نطاق إسلامي بل يحاول أن يجعل من القرآن مسألة تعنى كل الأديان السماوية لأنه خاتمة الوحي والنبوءات، فلا يقع في صراع مع الأديان الأخرى ودليل ذلك كيفية تعامله

---

[1]- المرجعالسابق،ص81.
[2]- الأحقاف، 9/46.

مع الكتاب المقدس "العهد الجديد" إذ يذكر نقد الب... جردهذا الكتاب من كل صفات الصحة التاريخية وقال : "ومع ذلك فنحن نريد أن نتحاشى مساوئ النقد الحديث للكتاب المقدس الذي يبدو لنا أنه قد أخطأ في فهم طبيعة الموضوع بهذا التعميم المفرط للشك الديكارتي ...".[1]

ومن خلال هذا النص نجد **مالك بن نبي** مدافعا عن المسيحية ولا يغتنم فرصة نقدها كعقيدة مسها التحريف، ولعل هذا الموقف هو قمة الموضوعية الفينومينولوجية فلو تعامل **مالكبننبي** مع المسيحية بإسلامه لثمن نقد **"مونتيه"** وقال شهد شاهد من أهلها، لكنه التزم بالتحليل و البناء العقلي للحكم،وصف النقد الحديث للكتاب المقدس بالعمل المليء بالمساوئ وقرر أن يتحاشاها،ذلك كله حتى يكون نظرة للظاهرة الدينية التي تقارب بين الأمم في ثوب إنساني عقائدي جوهره النبوة والتوحيد، أي أن **مالك** يرفض دين الفرد بل وحتى دين الزمرة، ليحاول التأسيس لدين الإنسان وإن اختلفت العقائد والطقوس والعبادات، يمكن القول أن ما قدمه **مالك بن نبي** يعتبر نجاحا في تعامل العقل العربي مع المسألة الدينية مقارنة **بسلامة موسى**، وقد تعمدنا تقديم هذين النموذجين كي يدرك القارئ أن فرضية نجاح أو إخفاق الفكر العربي تستحق الاهتمام وتستوجب العناية وتحتاج إلى تحليل يبرر إما صدقها وإما كذبها.

[1]- الظاهرةالقرآنية،ص88.

خلاصة الفصل الأول:

لقد اتضح جليا أن موضوع المسألة الدينية يمتلك من الخصوبة ما يجعل منه لبة كل فلسفة تسعى إلى فهم الإنسان ووجوده. فالإنسان باعتباره الكائن الوحيد المتدين لا يمارس وجوده في أي مجال من المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها إلا والتمثلات الدينية ترافقه،وقد شخص في كل الفلسفات التي تم استعراضها أمر هام ألا وهو أن الدين الذي اتخذت منه الفلسفة موضوعا لها هو دين الزمرة لا دين الفرد. بمعنى أن الموضوع الديني يستمد أهميته من بعده السوسيولوجي، فدين الفرد هو مسألة جزئية في حين أن الخطاب الفلسفي ينصب على الكليات، أو إن صح القول تلك المسائل العامة المتميزة بالشمول. وذلك كله يؤسس لموضوع "الدين والمجتمع" أي الدين كنظام عيش للجماعة، فالدين في نظر كل الفلاسفة على اختلاف اتجاهاتهم هو معطى اجتماعي أو مقوم أساسي من مقومات كل مجتمع بشري.

أما الفرق الذي لمسناه بين الفلاسفة هو فرق على مستوى التمثل **فهيغل**اهتم في الدين بالتمثل السياسي و**كانط** وجد في التمثل الأخلاقي جوهر طرحه للمسألة الدينية، وقد خالفهما **فيبر** عندما اهتم بالتمثل الاقتصادي لكن ما شد انتباهنا هو أن كل ما سبق لم يبرز في الطرح الفلسفي العربي للمسألة الدينية، **فسلامة موسى** سجل بمحاولته تكرارا فضا لتصور أوربي يدل على انبهار وضعف العقل العربي بالعقل الأوربي.أما **مالك بن نبي** وإن نجح في التأسيس لخطاب عقلي موضوعه الدين فقد افتقر طرحه للحصر إذ لاحظنا أن **مالكا** لم يربط الموضوع الديني بجانب معين من جوانب الحياة بل تميز طرحه بعمومية في التناول.ضف إلى ذلك أنه لم يتحدث عن الدين بل عن القرآن، أي أنه تناول بالدراسة النص القرآني المرتبط بالإسلام وعندئذ لاحظنا أن رأيه سوف لن يقدم لنا سوى ما يتعلق بالإسلام، بمعنى أن كتاب الظاهرة القرآنية وإن ركز على الإسلام من جهة فمن جهة أخرى لا نجد فيه رأيا عن الأديان الأخرى.

هذا بالنسبة للموضوع الديني على المستوى الفلسفي، أما على المستوى المفاهيمي فقد خلصنا إلى أن "المسألة الدينية" كمفهوم إجرائي يرتبط بالخطاب الوضعي.فعندما

تتناولالفلسفة الدين بالدراسة يجب عليها أن تعين ل... تأخذها الفلسفة بعين الاعتبار في دراستها للدين. فالدين إذن كان سيغرق الفلسفة في الميتافيزيقا لولا أن له تمثلات مكنت الفلسفة من أن تتمسك بالواقعية في طرحها للمسألة الدينية.بمعنى أن فلسفة الدين هي محاولة لعقلنة الدين من حيث تمثلاته الواقعية، فلا يجب إذا لفلسفة الدين أن تنفصل كليا عن الواقع لأن ذلك سيجعل من الموضوع الديني مستعصيا على الفهم و ذلك هو الفرق بين الفلسفة الأوربية والعربية استنادا إلى ما سبق استعراضه على سبيل المثال لا الحصر.

كما نستنتج أيضا أن الفرضية الأولى التي أسسناها هي أقرب إلى التصديق، فقد افترضنا أن المجتمع إن كان يواجه مشاكل في الواقع مع الدين أو الأفكار الدينية، فذلك معناه أنه لم ينجح في حل المسألة الدينية على المستوى الفكري، وفعلا فإن أوربا تجني اليوم ثمرة نجاح فلاسفتها في طرحهم للمسألة الدينية. فالمسيحية مصدر أخلاق كما رأى وأثبت **كانط**، وهي مصدر نظام وسلطة كما برر **هيغل**، وهي التي أنجحت الاقتصاد كما شرح "**فيبر**، أما العقل العربي فلم يقدم الكثير في مجال فلسفة الدين، وأما ما تم تقديمه فيمتلك من النقائص والعيوب الكثير. الأمر الذي يفسر لماذا نعاني اليوم من مشكلة التطرف الديني سواء على المستوى الفكري أو السلوكي. يحدث ذلك لأننا لا نجد في خطابنا الفلسفي المبادئ والأفكار الأولى التي تحدد وتموقع الدين في حياتنا. وكأن المجتمع العربي لا زال يعيش اليوم عصوره الوسطى.

فهل سيكون "فراس السواح" طفرة في الفكر العربي علينا الاقتداء به؟.

الفصل الثاني

تحليل المشروع الفكري لفراس السواح

مدخل الفصل الثاني:

إن الفكرة التي قدمها **"سان سيمون"** عن مراحل تطور الفكر البشري تعتبر من بين الأفكار البارزة التي بإمكانها الالتفاف حول أي موضوع يريد العقل اتخاذه مجالا للتفكير. وتتلخص هذه الفكرة أساسا في ثلاث مراحل نقلها **"أوغست كونت"** وعبر عنها بمفهوم قانون الأحوال الثلاث. وهي عند **سان سيمون** تعرف بمصطلح المثلث الجدلي،زواياه هي الدين والفلسفة والعلم، أي أن الإنسان تطور من الفكر الديني إلى الفلسفي ليصل إلى الفكر الوضعي، لكن لهذه الرحلة قصة يصعب تلخيصهافي بضع سطور ويكفي أن نؤكد الأصل الديني للأفكار الفلسفية التي مهدت للعلوم جميعها دون استثناء. بمعنى أن هذه الأفكار وغيرها كثير يؤكد أن للدين مكانة عظيمة أثرت وبشكل كبير جدا ولا زالت تؤثر في كل أنماط التفكير التي أنتجها الإنسان.

لو شبهنا موضوعنا هذا بخيط الحقيقة أو ما يعرف "بخيط آريان" لكان لازما على كل باحث التسليم بوجوب البحث في الدين باعتباره أصل المعارف كلها، فالدين ليس مجرد مرحلة منقضية من تاريخ الفكر الإنساني بل هو سمة متأصلة في هذا الفكر. أي أنه كما يرى **فراسالسواح** لازال حيا ومؤثرا بشكل قد يكون غير مسجل لكن لا يجب تجاهله[1]،وعليه لا يمكن فهم الحاضر البشري فكريا كان أو ماديا دون ربطه ببذوره الأولى الدينية؛ فديكون كل ما سبق محاولة نريد من خلالها إبراز القيمة التي يمتلكها الدين على الأقل في مساعدة العقل المعاصر على فهم تاريخه برسم حلقات التراكم كما حدثت عبر تاريخ الإنسانية الفكري والحضاري.

هذا ما كان يجب على العقل العربي القيام به في مجال الدراسات الدينية. فالعقل باعتباره أداة لإنتاج الأفكار إذا لم يتمكن من موقعة ذاته في خارطة الدين سيصبح لا محالة شبيها بالعقل البيروني المنغمس في الريبية المطلقة.[2]ويتأكد ذلك عند **فراسالسواح** الذي قدم دراسات هامة حول الدين والمسألة الدينية. بل نجد أن دراساته تعدت الدين إلى كل روافده أي ما له علاقة به كالأسطورة والتاريخ والطقوس والمعتقدات وغيرها، وذلك لأنه يرى في

[1]- دين الإنسان، المقدمة
[2]- المعجمالفلسفي،جميلصليبا،دارالكتاباللبناني،بيروت،ط1، 1971،الجزءالأول،ص121.

الإنسان كائنا متدينا قبل أن يكون عاقلا كما رأى **أفا**
وعلى هذا الأساس كان لا بد أن نبحث عن أول ما يجب معرفته حول الدين فوجدنا أنه من البديهي البحث فيماهية الدين وتصوراته عند **فراسالسواح**. ثم بعد أن تتضح لنا الماهية و التصورات سنتطرق للتمثلات التي ركز عليها **فراس،** كالتمثل الاجتماعي والتمثل التاريخي، فالتمثل الفني و الجمالي. وأخيرا سننتهي بالبحث عن الثابت و المتغير في تاريخ الأديان. الأمر الذي سيعطينا فكرة واضحة عن المشروع الفكري **لفراس.**

المبحثالأول: الدين من وجهة نظر فراس السواح (ا

لو حاولنا أن نلج المشروع الفكري لهذا الباحث وتحليله من أجل فهم بنيته الفلسفية سيكون ذلك مستعصيا علينا لا محالة دون تحديد ماهية الموضوع وتصوراته. باعتبارها شكلا من أشكال المقدمات التي يجب استيفاؤها من أجل الوصول إلى أرضية فكرية مشتركة بيننا كعقل باحث وبين **فراس السواح** كعقل منتج.

لا نقصد بالماهية تعريف الدين لأن الأمر لو كان كذلك لكان هينا، بل نقصد بها حقيقة الدين وهويته ودلالاته، لأن الماهية تطلق على المتعقل من الإنسان وقد ارتبط الدين بالإنسان العاقل (HOMOSAPIAN). وبما أنه يمارس في الواقع فهو حقيقة ومن حيث تميزه عن أبعاد الإنسان الأخرى البيولوجية والنفسية والاجتماعية هو هوية، ومن حيث لفظه هو مدلولا. وتلك هي أبعاد الماهية عند الجرجاني.[1] وعندما يتعلق ذلك بالدين سيساعدنا على فهم الرؤية التي حاول **فراس السواح** أن يقدمها في مشروعه عن الدينمن كل جوانبه. لكن في نفس الوقت سيبدو هذا العمل رغم جزئيته موضوعا غاية في الشساعة والتعقيد الذي سنحاول قدر الإمكان تبديده؛ هذا فيما يتعلق بماهية الموضوع أما التصورات فلها علاقة وطيدة بالماهية لأن التصور عند علماء المنطق هو إدراك الماهية من غير الحكم عليها. ولا نقصد بالتصور التخيل لا التمثيلي ولا الإبداعي فنحن لا نريد ببحثنا هذا أن نتخيل صورة للدين بل التصورات التي نريد من خلالها ملامسة حقيقة الدين إن أمكن ذلك بالطبع هي عبارة عن شكل من أشكال الإدراك العقلي للمفهوم والذي بإمكانه أن يحيلنا إلى شيء من الواقعية لأن خطوة ضبط تصورات الدين ستملي عليناbالضرورةمذهبامغمورافيالفلسفةهوالتصورية (Conceptualisme)؛ الذي يخرجنا من الدائرة الاسمية أو الدائرة اللغوية للمفهوم إلى دائرة أشمل هي عقلنته أي نحت وجود له في الذهن وإن كان هذا الوجود هو مجرد وجود بالقوة لا بالفعل. و بإسقاط ذلك على المشروع الفكري **لفراس السواح** سندرك لا محالة ما كان يهدف إليه هذا المفكر أو الباحث من خلال بحثه في الدين؛ وبما أنه يعتبر نموذجا في

---

[1]- المرجعالسابق،ص 315.

الفكر العربي المعاصر في هذا المجال سندرك أيضا في التجديد من خلال تصوراته التي قدمها للدين ومدى مشروعيتها.

هذا ما يتأكد في قول **فراس السواح** :"فلكي نستطيع تصنيف أمر ما في زمرة الدين أو نصف سلوكا ما بالديني علينا أن نكون واثقين من أننا نعرف فعلا ما نعنيه بالدين'والحال أننا مختلفون في هذا الأمر رغم أن كلامنا يعتقد جازما بأنه يعرف ما الذي يعنيه الدين بالنسبة إليه، وليس الفلاسفة ودارسو الأديان من شتى المشارب بأفضل حال منا..."[1].

وهو ما يؤكد أيضا أهمية الهدف من البحث في ماهية الدين وتصوراته كأرضية للبحث في الموضوع الديني.

I- ماهية الدين عند فراس السواح:

يحتم علينا مطلب ماهية الدين من وجهة نظر **فراس السواح** التركيز على مؤلف "دين الإنسان" دون غيره من مؤلفات هذا المفكر، وعليه يمكننا في البداية تقديم تعريف بهذا المؤلف.هو بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، طبعته الأولى كانت سنة 1994م لدار علاء الدين، وقد قسم **فراس** بحثه في هذا الكتاب إلى سبعة أبواب تتفاوت في فصولها حسب أهمية الموضوع وتشعبه، والأهم الذي لفت انتباهنا في هذا المؤلف أنه عمل أقرب إلى الأبحاث الأكاديمية باعتبار **فراس السواح** في هذا العمل يتجنب ذاتية طرح الأفكار، فهو لا يتدخل إلا في نهاية التحليل الموضوعي، لكي يستنتج أطروحاته، والدليل على ذلك أنه يتعمد استخدام المنهج الفينومينولوجي. وأهمية هذا المؤلف تكمن في أنه يعبر عن خلاصة مشوار فراس السواح كباحث في تاريخ الأديان والميثولوجيا، لكن هذا لا يمنع من وجود ما يخدم هذا المطلب "ماهية الدين" في مؤلفاته الأخرى خاصة مؤلف "مغامرة العقل الأولى" ومؤلف "لغز عشتار"*. وعليه سنتوقع في هذا البحث من "**فراس**" أن يقدم لنا خطابا أقرب للعمل الفلسفيمنه إلى العمل التاريخي، أي أن ضبط ماهية الدين سيكون عملا غاية في الدقة يحتاج من "**فراس**" أن يخرج عن المألوف في الموضوع الديني، وهو التأريخ للدين عبر

---

[1]- ديناالإنسان،ص11.
*يوجدفيالملحقجردمفصللبيبليوغرافيافراسالسواحوتعريفموجزبكلمؤلفومضمونه.

الحضارات المتعاقبة. فالبحث في ماهيته سيقود بالـ
المشترك بين الأديان كلها، وينطلق البحث في ماهية الدين من التعريف إلى الهوية فالحقيقة أخيرا؛ وما يعلق بالتعريف فهو شائع مع المفاهيم أما الهوية فالمقصود بها البنية التي يتميز بها الدين عن باقي المنظومات الأخرى الشبيهة به. وأما الحقيقة فهي تجلياته أو تمثلاته في الواقع. عندئذ سنحصل على وجهة نظر **فراس السواح** للدين كمصطلح ثم كبنية "unestructure"، أي الكشف عن الأجزاء المختلفة المكونة للدين[1]. وفي هذه النقطة بالذات سنجد أنفسنا أمام كلهو الدين نضطرإلى تفكيكه لأجزائه المكونة لهمن أجل فهمهليسعلىالشكلالاختزاليفياليبولوجيابلعلىالشكلالوظيفي،أيأننانسعىإلىالكشفعلىوظيفةكل عنصرمنمكوناتالدين،وفيالأخيروعنطريقالبحثعنحقيقةالدينسنحاول اكتشاف الممارسة الدينية في الواقع وتأثيرات البعد الديني للإنسان على حياته وعلاقاته أي وجوده. بمعنى أننا في مطلب الماهية سنحاول إسقاط المعادلة الآتية على الدين : **كماهية** = **الدلالة** + **البنية** + **التمثل في الواقع**، وسيقودنا ذلك إلى اكتشاف ما يقصد به **فراسالسواح** بالدين.

1 ـ تعريف الدين:

بعد حديثه عن مكانة الدين على المستوى الفكري والحضاري للإنسان يشرع **فراس السواح** في حديثه عن وجوب إيجاد تعريف جامع مانع للدين. ولكنه قبل أن يبدأ في البحث عن هذا التعريف يطرح مشكلتين :الأولى تتعلق بالمنهج الذي سيمكنه من الوصول إلى هذا التعريف ، إذ يرفض الحسم في هذه النقطة بوضع تعريف للدين ويتجسد ذلك في قوله: "غالبا ما يبدأ المؤلفون الذين أخذوا على عاتقهم دراسة الظاهرة الدينية، بوضع تعريف للدين، لأنه بدون هذه الخطوة المبدئية قد يجد الباحث نفسه وهو يلاحق ظواهر بعيدة عن الدين، أو يتابع جوانب ثانوية من الدين على حساب جوانبه الرئيسية.إلا أن محذور هذه الطريقة يكمن في أن التعريف قد يقود إلى سبل مضلة إذا لم تكتمل صياغته عقب دراسة متأنية لتجليات الظاهرة الدينية عبر التاريخ ولدى مختلف الجماعات البشرية"[2]؛ ومن خلال هذا المقتطف يتجلى لنا المشكل الأول وكيفية تجاوزه في نفس الوقت، فالمشكل هو مشكل منهجي يتعلق أساسا

1- المعجمالفلسفي،جميلصليبا،دارالكتاباللبناني،بيروت،ط1، 1973، الجزءالأول،ص217-218،
2- ديناالإنسان،ص22.

بالطريقة التي تمكن الباحث من الوصول إلى تعريف لأي تداخل للدين بمنظومات أخرى تشبهه، ضف إلى ذلك أن **فراس السواح**انتبه إلى الذاتية التي ستكون عبارة عن تأثير الثقافة أو المحيط الاجتماعيعموما في التعريف الذي نسعى إليه. وأما الحل فهو أشبه بالمنهج الجدلي التاريخي **لهيغل**، لأن **فراس** اشترط دراسة متأنية لتجليات الظاهرة الدينية عبر التاريخ ولدى مختلف المجتمعات بتنوع ثقافاتهاوأماالتعاريفالتيقامباستعراضهافهيتجنبهاإبرازموقفهالشخصيوكأنذلكضربمنالمصادرةعلىالمطلوبوهووضعتعريفولوأوليللدين.

وقداختار**فراسالسواح**هذهالكيفيةفيالتعاملمعمطلبتعريفالدينلأنهيدركأنالتعريفضروريكخطوةأولىتأطر الموضوع وتحدده ولكن في نفس الوقت ما لم تؤدي هذه الخطوة إلى وضعالتعريف الجامع المانع للدين فستضع النهاية قبل البداية لموضوع البحث في المجال الديني، فالتعريف الذي أراده **فراس** عبارة عن تعريف يبقي على سؤال ما الدين؟ قائما، اصطلح عليه بالتعريف الأوليأوالمبدئي.

ويستشهد **فراس السواح** بقول "**ويليام جيمس**" في بداية كتابه : " The varieties of religions experience" : "رغم أنه من غير الحكمة وضع تعريف للدين ثم المضي في الدفاع عنه في وجه كل الاعتراضات فإن هذا لن يقف حائلا دون قيامنا بتقديم وجهة نظر محدودة بغرض وأهداف هذا الكتاب"[1]و معنى ذلك أنه لا يجب وضع تعريف للدين، لأن ذلك سيشكل لا محلة عائقا أمامنا كي نفهم الموضوع الديني الفهم الصحيح.

هذا الفهم يشكل بالنسبة **لفراسالسواح** حجر الزاوية، باعتباره عملا يمثل الأرضية التي ستبنى عليها كل الأفكار اللاحقة في الموضوع الديني. و الحقيقة أن فراس السواح كان حريصا كل الحرص في خطوته الأولى، لأنه يدرك أن النجاح في صياغة التعريف المناسب للدين من شأنه تذليل كل الصعوبات التي سنواجهها. أما الطريقة التي استخدمها **فراسالسواح** لكي ينال مطلبه من صياغة تعريف مناسب للدين فقد تميزت بالمقارنة و النقد. إذ قام بالتطرق للتعاريف التي نحتها من سبقوه في التطرق للموضوع الديني، ثم بالمقارنة

1- المصدرالسابق،ص22.

بينها استطاع الوقوف على نقائص كل منها، لينقد كمفهوم يستوجب الضبط.

وأما التعاريف التي استأنس بها **فراس** من أجل استخلاص التعريف المبدئي كإجرائية يحاول إقناعنا بها فهي :

أ- تعريف **"هربرت سبنسر"** (H. Spencer): "الدين هو الاعتقاد بالحضور الفائق لشيء غامض وعصي على الفهم".

ب-تعريف **"ماكس مولر"** (Max Muller) : الدين هو الكدح من أجل تصور ما لا يمكن تصوره وقول ما لا يمكن التعبير عنه، إنه توق إلى اللانهائي".

ت-تعريف **"رافيل"** (Réville): "إن الدين هو اشتراط الحياة الإنسانية إحساسا بالاتصال بين العقل الإنساني وعقل خفي يتحكم بالكون وما ينجم عن ذلك من شعور بالغبطة".

ث-تعريف **"شلايمخر"** (Schleirmacher): "الدين هو شعور باللانهائي واختبار له ..."[1].

يبرز أن **فراس السواح**اختار من بين التعريفات تلك التي تسلم بوجود **"الله"** الذي وصفه "**سبنسر**" بالغامض العصي على الفهم ووصفه "**مولر**" باللانهائي أي المطلق، ووصفه "**رافيل**" بالعقل الخفي المتحكم في الكون، أما "**شلايمخر**" فيوافق وصفه وصف "**رافيل**" فقط أنه أضاف إليه فكرة الاختيار وهي العلاقة بين الإنسان والله.

لكن **فراس السواح** أدرك أن هذه التعاريف لا تنطبق على الأديان البدائية التي لم يتوصل فيها الإنسان إلى إدراك الله، باعتبار هذا الإدراك يحتاج إلى مستوى معين من الوعي عند الإنسان الذي لم يتوفر عليه في مرحلة التدين البدائي. فهذا الأخير كان المقدس لديه لا يتعدى الكائنات الروحية كأرواح الموتى والأرواح الساكنة في مختلف الظواهر الطبيعية، وعلى هذا الأساس وظف **فراس السواح** تعريف **"إدوارد تيلور"**والذي مفاده : "إن المطلب الأول في الدراسة المنهجية لأديان الشعوب البدائية هو وضع تعريف بدائي للدين، ذلك أن التوكيد على

---

[1]- المصدر السابق،صفحة24.

الإيمان بكائن أعلى من شأنه أن يخرج المعتقدات [illegible]
الإيمانهومرحلةمتطورةمنالحياةالدينية؛منهنافإنالأفضلأننضعحداللتعريفيقتصرعلىالإيمانب كائناتروحية".[1]ويظهر أن **فراس** استعان "**بتايلور**" كي ينتقد كل التعاريف السالفة الذكر، إذ ركز فيها على سلبية عدم أخذها بعين الاعتبار الأديان البدائية الطوطمية. ويلاحظ على **فراس**اتساقا لا نظير له على المستوى الفكري إذ نجده في مؤلف "لغز عشتار" الذي اعتنى فيه بالبحث عن أصل الدين والأسطورة. نجده يتحدث عن تطورية المعتقدات التي نعتقد أنها سبب المشكلة في تعريف الدين و التي أشار إليها "**تايلور**"وثمنها **فراس**. ففي مؤلف "لغز عشتار" ورد النص الآتي : "تميز التاريخ الإنساني بأربعة تحولات أساسية، كان كل تحول منها يحدث انقلابا شاملا في شتى مناحي الحياة، ويعطي للحضارة نقلة حاسمة في شتى مظاهرها ومضامينها".[2]

ثم يشير **فراس السواح** إلى تعريف "**جيمس فريزر**" (J. Frazer) الذي يساهم وبشكل كبير في تحديد معالم التعريف الذي يجب أن يقدم للدين، إذ يشير إلى أن التعريف يجب أن يكون إجرائيا فقط والمهم هو أن يتضمن فكرتين أساسيتين لا يمكن الاستغناء عن أي منهما في تصور الدين. وهو التسليم بوجود قوى عليا تتحكم في الكون وهذا هو المعتقد، ثم العمل على استرضاء هذه القوى وهنا يبرز جانب عملي في الدين يربط علاقة بين الإنسان والآلهة أو القوى العليا عموما. لكن **فراس** يلجأ ثانية إلى النقد وكأنه يمارس لعبة الكر و الفر في عرض الأفكار. وما يلاحظ هو أنه ولحد الآن لا نستطيع نقد **فراس** لأنه لا يتحمل مسؤولية أي فكرة مما ورد فهو يعرض التعاريف على ألسن أصحابها ويوظفها لخدمة سياق فكري معين .

النقد هذه المرة يعود "**لإميل دوركايم**" (E. Durkheim) الذي رفض ما قدمه "فريزر" كونه تعريف يقصي بعض الأديان التي لا تعترف بهذه القوى العليا كالبوذية مثلا. التي ترى أن القوى العليا هي أقوى نسبيا من الإنسان لكنها أيضا تعيش في العالم الطبيعي وتعمل على مواجهته والتخلص

---

[1] - المصدر السابق، المكان نفسه.
[2] -لغزعشتار،فراس السواح، دار علاء الدين، دمشق، الطبعة الثامنة، 2006،ص14.

منه.ويصو غدوركايمفهمهللدينعلىفكرتينأساسيتينيرى أن بينالمقدسو الدنيويبعدالفصلبينهما.[1]

أما الثانية فهي أن كل دين يتميز بطابعه الجمعي، فأفراد الدين الواحد يشعرون بالانتماء الواحد. ثم يعرج **فراس السواح** على تعريف **"رودولف أوتو"**(1869م-1938م) الذي تأثر بأفكار دوركايم.

لكن بالنسبة **لفراس السواح**نجده لا يميل إلى نقد هذه التعاريفأو تجريحها بقدر ما كان يسعى إلى مقارنتها وكشفه المفارقات بينهما، من أجل ترسيخ فكرة أن الدين مفهوم غاية في التعقيد، والاختلاف في فهمه مشروع كل المشروعية ويعمم ذلك على كل ما يتعلق بالحياة الإنسانية وليس الدين فقط. و "دين الإنسان" يرفض فيه **فراس** تقديم تعريف للدين إلى غاية نهايته، ففي خاتمته نجد النص الآتي: "وجماع القول، إن الدين لا يقوم على أساس وهمي، ولا على عدد من الأفكار الخاطئة التي تم تكوينها في عصور طفولة الإنسانية، بل إنه يقوم على أكثر الأسس صلابة في وجود الإنسان. إنه الوعي الباطني بالحقيقة؛ وأن كل معتقد ديني إنما يوحي على اختيار نفسي للوحدة الكلية للوجود في وعي الغيب وعلى اختبار منعكسات هذا الإحساس في وعي الصحو، وما يحدث من تغييرات في الشعور الغددي"[2].من خلال هذا النص تتجلى وجهة نظر **فراس السواح** التي لم تتشكل إلا بعد ملاحقة تطور الأديان عبر كل الحضارات، ضف إلى ذلك أن هذا النص يعبر عن مكونات الدين وهي الوعي الباطني بالحقيقة، الإيمان وهو الاختبار النفسي لهذه الحقيقة، ثم تجسد ذلك في وعي الصحو (الشعور) بالممارسة.

ينتهي مؤلف **فراس السواح** بتعريف ضابط لمفهوم الدين مفاده: "إن الدين هو الحالة المثلى للتوازن مع الكون، والعبادة كيفما كانت صيغتها، وإلى من أو ماذا يكون توجهها، هي معبر إلى البقاء في الحقيقة، وحالة وجود في الواحد، أو كما قلت في الصفحات الأولى، حالة الوجود الحق"[3]، وفي هذا التعريف يبرز تصور **فراس**للدين الذي يركز فيه على المعتقد ثم

---

[1]- دينالإنسان،ص24.
[2]- المصدر نفسه،ص391.
[3]- المصدرنفسه،ص391.

العبادة التي تحقق للإنسان توازنا في وجود ولعل ال يعايشه الإنسان والمقدس الذي يعتقد فيه ويعبده.

2 - بنية الدين:

إن مفهوم البنية يقصد به الأجزاء المختلفة التي تجتمع لتؤلف الكل أو الظاهرة[1]؛ و أما في بحثنا عن بنية الدين فيجب أن نشير إلى أمرين، الأول هو التمييز بين مفهوم البنية ونقيضه وهو الوظيفة (المذهب الاختزالي والمذهب الحيوي) بمعنى أن ما يهمنا في مطلب بنية الدين هو العناصر المكونة له لا تأثيراتها وانعكاساتها. أما الأمر الثاني فيتعلق بتعدد الأديان واختلافها الأمر الذي قد يجر **فراس السواح** على اختزال بنية الدين في العناصر الموجودة في كل الأديان لكي يصح القول أنها بنية الدين. وإذا كان مفكرنا لم يشر إلى الأمر فقد أشار إلى الثاني.[2]

لكن لوعدنا إلى أصول المنطق الأرسطي وخاصة إلى المقولات الخمس لوجدنا في صفات الشيء "الخاصة" وهي الأساسية، و"العرض العام" وهو الثانوي. وقد تعامل **فراس السواح** مع الدين على هذا الأساس، إذ سيتحدث في بنية الدين عن المكونات الأساسية والمكونات الثانوية، وهذا التصنيف المبدئي يمكننا من فهم ما هو ضروري داخل في مفهوم الدين؛ وما هو ثانوي أو عرضي؛ لكن ذلك لا يقلل من قيمته أو أهميته، فقط يجب إعطاء أسبقية للأساسي على العرضي ليس إلا.

أ - المكونات الأساسية للدين :

1-المعتقد :

الشائع الخاطئ في استخدامنا لهذا المفهوم يقود إلى معنى الظن، فإذا قال أحدنا أعتقد أن فلان موجودغالبا ما يقصد بذلك الشك أو الريب في معرفته بوجود هذا الشخص، لكن الأمر خلاف ذلك، فلفظ الاعتقاد يعني في الدلالة العربية اليقين الذي اتفقت عليه جماعة من الناس؛ أي أنه يعبر عن مذهب أو ملة، وذلك ما أكده**فراس** عندما رأى أن المعتقد شأن جمعي

[1]- المعجمالفلسفي،جميلصليبا،الجزءالأول،ص218.
[2]- دينالإنسان،ص47.

بالضرورة، فالعقل الجمعي هو الذي يصوغ المعتقد و
أن المعتقد لا يمكن رده إلى شخص معين أو إلى زمن معين فهذا الأمر لا يجوز أن يكون موضوع نقاش بل هو غير ممكن أصلا وهذا ما يمنح للمعتقد قدسيته.

المعتقدعبارة عن مجموعة من الأفكار الواضحة والمباشرة تنقل المقدس من الانفعال كحالة سيكولوجية عاطفية للمتدين إلى العقل في صورة فكرة أو أفكار قد تنتهي إلى شكل عملي (صلوات وتراتيل)[2]؛ والأمثلة التي تشرح وتبين معنى المعتقد عديدة، من أسس العقيدة الإسلامية إلى تراتيل العقائد القديمة. والمهم في المعتقد أنه أفكار واضحة ومباشرة تؤمن بها زمرة من الناس.والمعتقد ثلاثة أنواع في رأي **فراس السواح**،تلعب دورا هاما في رسم الصورة النهائية للدين، وهي :

- المعتقد الربوبي.
- المعتقد الحلولي.
- المعتقد الألوهي.[3]

الفرق بينها هو رسمها لعلاقة الخالق بالعالم، أي الله أو الآلهة بالطبيعة. فالمعتقد "الربوبي" يفصل بينهما فصلا تاما، وهذا ما يفسر عدم وجود العدل في العالم وموت الإنسان في هذا النوع من المعتقدات لا يؤدي إلى الحساب ومنه إلى الجزاء أو العقاب.

أما المعتقد "الحلولي" فيتبنى فكرة وحدة الوجود على نقيض "الربوبي". وهذا المعتقد هو الذي يجعلنا نفهم بنية الفكر الصوفي لأن المعتقد الحلولي يسمح لنا بتصور علاقة الإله بالإنسان بل يسمح باجتماعهما عن طريق حلول الذات الإلهية في ذات الإنسان؛و أماالنوع الثالث من المعتقدات فيقع في منطقة وسط بين النقيضين السالفين. وهو المعتقد "الألوهي" الذي يؤكد على الفرق بين الله والعالم كما يؤكد على حضور الإرادة الإلهية في كل حركة أو تغيير في العالم ويقوم هذا الأخير على الإيمان والأخلاق والعبادات.

---

[1]- المصدر السابق،ص48.
[2]- المصدرنفسه،ص 55
[3]- الرحمنوالشيطان،فراس السواح، دار علاء الدين، دمشق، ط 1، 2000،ص18-19-20-21 و22.

2- الطقس :

لغة الطقس يعني شعائر الدين الممارسة في سلوكياتتخضع لنظام معين. فإذا كان للمعتقد وجود ذهني صوري (وجود بالقوة) فالطقس يعبر عن الوجود بالفعل لأنه ذا طابع عملي والفرق بينهما كالفرق بين العقيدة في الإسلام وأركانه.

أسس العقيدة الإسلامية	أركان الإسلام
1- الإيمان بالله.	1 - الشهادة.
2- الإيمان بملائكته.	2 - الصلاة.
3- الإيمان بكتبه.	3 - الزكاة.
4- الإيمان برسله.	4 - الصوم.
5- الإيمان باليوم الآخر.	5 - الحج لمن استطاع إليه سبيلا.
6- الإيمان بالقضاء والقدر خيره وشره.	

وقد نجد الطقس في بعض الديانات يأخذ شكل رقصات، فقط أنه يجب التمييز في طقوس الديانات برمتهابين الطقوس الحرة والطقوس المنظمة. فإذا كانت الأولى تسمح للفرد أن يعبر عن معتقده بكل حرية وبتجربة شخصية فالثانية تحاول إعطاء الطقس بعده الاجتماعي والمؤسساتي.[1]

3- الأسطورة:

هذا اللفظ يحتاج إلى الضبط لأن الناس دأبوا على استخدامه بشكل خاطئ ولا يهم خطأ الدهماء منهم بقدر خطأ الأكاديميين، فلا يجب الخلط بين الأسطورة والخرافة فإذا كانت هذه الأخيرة قصة من نسج الخيال فإن الأولى هي إنتاج أدبي رفيع يأخذ شكل القصص والحكايات وما يميزهما عنها هو الشخصيات الفاعلة فيها وهي الآلهة. وإن تضمنت بعض الأساطير في سير أحداثها بشرا فهم ليسوا بشخصيات رئيسية بل ثانوية مكملة. هذا ما يضفي على الأسطورة طابع القداسة.وتنشأ الأسطورة من المعتقد الديني وتكون امتدادا له فهي تعمل

---

[1]- ديناالإنسان،ص53.

على شرح المعتقدات في شتى الأديان وترسخها في ذ

شكل ثقافة شفوية.[1] ونجد في الميثولوجيا* العديد من النظريات التي تحاول تفسير نشوئها "ففرويد" (S. Freud) يرجعها للكبت.و "فرايزر" إلى الطقوس أما **فراس السواح** فيرى أنها "مغامرة العقل الأولى" أي أنها أول ما مارسه الإنسان من أجل عقلنة الوجود قصد تفسيره وفهمه. وفي هذا السياق نجد النص الآتي: "الأسطورة نظام فكري متكامل، أستوعب قلق الإنسان الوجودي وتوقه الأبدي لكشف الغوامض التي يطرحها محيطه."[2]بمعنى أن **فراس السواح** يطرح تفسيرا عقلانيا لكيفية ظهور الأسطورة كمقوم من مقومات الدين.

ب - المكونات الثانوية:

لا يكتفي **فراس السواح** في تحديد بنية الدين الداخلة في تحديد ماهية هذا المفهوم بالمكونات الأساسية الثلاث السالفة الذكر وهي، المعتقد، الطقس، الأسطورة. بل يرى أيضا أن للدين مكونات ثانوية.هذه الأخيرة تمتلك أهمية بالغة في تحديد سلطة الدين على النمطية السلوكية للأفراد (الزمرة المتدنية)، فلا يعني قول **فارس السواح** أن المكونات هذه ثانوية أنها بلا قيمة، بل يعني بذلك أنها قد توجد في بعض الأديان كما قد لا توجد في أخرى.أما المكونات الثانوية في نظره فهي الأخلاق والشرائع وخير توضيح قدمه **فراس** لهذه الفكرة مقارنته بين **"لاوتسو"** و **"كونفشيوس"** في كتاب "التاو"، فهاتان الشخصيتان عاصرت كل منهما الأخرى في الصين في القرن السادس ق.م، وقد صاغت كل منهما تعاليمها التي كانت في بدايتها عبارة عن حكمة بعيدة عن الدين.لكنها تحولت فيما بعد إلى منبع الديانة البوذية في الشرق الأقصى.

الفرق بين المعلمين هو تركيز "كونفشيوس" على الجانب الأخلاقي فشرع للناس قيما سماها اللوائح الأخلاقية في حين ركز "لاوتسو" على الحرية فلم يلزم الإنسان بأية فروض طقسية أو تشريعية[3].وهذا يعني أن **فراس السواح** لا يعتبر صلة الدين بالشرائع وبالأخلاق أمرا ضروريا، ويتجسد ذلك في النص الآتي: "غير أن اتصال الأخلاق والشرائع بالدين ليس

---

[1]- المصدر السابق،ص59.
***- الميثولوجيا،لفظةمشتقةمنMythasفياليونانيةالتيتعنيالقصةأوالحكاية،والميثولوجياعلميهتمبدراسة الأساطير.**
[2]- مغامرةالعقلالأولى، فراس السواح، دار علاء الدين، دمشق، ط 11، 2006، ص19.
[3]- التاو، فراس السواح، دار علاء الدين، دمشق، ط 1، 1998،ص53.

مسألة حتمية في تاريخ الدين، فهناك ديانات حافظ الأخلاق، ومنها الديانة الإغريقية والديانة الصينية ..."[1]. وعليه نجد عند **فراس السواح** ما لم نكن نتوقعه في دراستنا هذه، إذ في الحقيقة كنا نعتقد أن جوهر الدين هو الأخلاق والشرائع الضابطة لسلوك البشر لكننا وجدناه يعتبرهما أمران ثانويان في الدين.

3 - حقيقةالدين:

وجدنافيمختلفالموسوعاتأنالحقيقةداخلةفيالماهية،والتيسلفالذكر أنهالاتتضحإلابضبطالمفهوموتحديدالبنيةثمكشفحقيقةالمفهوم. لكننا سنقوم في هذه النقطة بمصادرة عن المطلوب فلا نتحدث عن حقيقة الدين وتمثلاته لسببين: الأول منهجي باعتبار أن هذا المطلب خصصنا له المبحث الثاني من هذا الفصل، وأما الثاني فهو يتعلق بأهمية هذا المطلب وشساعته كحقل معرفي يستوجب منا فحصه بدقة من خلال تفكيك المشروع الفكري **لفراس السواح**.

وحتى لا تبقى ماهية الدين غامضة لدى القارئ يمكن أن نشير في هذا الباب إلى أن حقيقة الدين في نظر **فراس** تتضح من خلال تمثلات عديدة للدين في الواقع، أهمها في نظره التاريخيو الاجتماعيإضافة إلى التمثل الفني و الجمالي.*

II - التصورات الدينية عند فراس السواح:

لقد سبق وأن أشرنا إلى أن المقصود بالتصور في مطلبنا هذا هو ما أراده الجرجاني من مفهوم التصور على المستوى المنطقي، إذ يقصد به إدراك الماهية من غير أن يحكم

---

[1]-دينالإنسان،ص82.

*- التمثلالتاريخييبرزعندفراسالسواحمنخلالمؤلفينهما : "آرامدمشقوإسرائيل" و "الحدثالتوراتيوالشرقالأدنىالقديم"
أماالتمثلالاجتماعييبرزعندفراسالسواحفيمؤلفهدينالإنسان.
و أماالتمثلالفنييبرزعندفراسالسواحفيمؤلفهلغزعشتار.

عليها نفيا أو إثباتا بمعنى أن التصور هو عبارة ع
التصور نوعان قبلي وبعدي (عقلاني وتجريبي) فلا يجب الخوض في جدل الفلسفة الحديثة بين عقلانية "ديكارت" وتجريبية "بيكون" بل سنتجاوز ذلك لنبحث عن التصورات التي حاول أن يقودنا إليها **فراس السواح** من خلال مشروعه الفكري عن الدين.

وما يجب أن نشير إليه في هذا الموضوع هو التعميم الذي يجب الالتزام به. فالتصورات التي يجب الوقوف عندها يجب أن تكون عبارة عن نقطة تقاطع كل الأديان مثلها مثل الماهية، لأن التمييز بين الأديان في تصوراتها سيقودنا لا محال إلى ما يشبه الدراسات المقارنة للأديان وهذا الأمر لا يخدم مطلبنا العام في هذا المبحث وهو الوقوف على حقيقة الدين، كما يجب أن نشير إلى مبحث مغمور في الفلسفة سنلجأ إليه كي نفهم مطلب التصورات وهو "التصورية" "Conceptualisme" المتعدية في فهمها "للإسمية" "Nominalisme" التي تقف عن معنى المفهوم، في حين نجد أن "التصورية" تعمل على نحت إدراك عقلي للمفهوم يمهد لوجوده بالفعل؛ فالدين لا يكتمل كمفهوم عند حد الماهية بل هو بحاجة إلى إدراك من قبل الإنسان المعني ـ الأول والأخير ـ بالأمر الديني وهذا الإدراك هو الذي يحدد شكل الممارسة الدينية في الواقع. فكأن التصور نقطة بين العدم و الوجود أو بين اللاتدين و التدين.وأما بالنسبة **لفراس السواح** فسنحاول قدر المستطاع الوقوف عند التصورات التي أراد أن ينحتها للدين. وقد تجلت لنا من خلال قراءة مشروعه ثلاثة على الأقل، سنسعى إلى إبرازها؛ فالتصور الأول يتمثل في الدين كحل لمشكلة الوجود التي طرحها الإنسان من خلال علاقته بمحيطه،أما الثاني فيتمثل في الدين كتعبير عن الوعيكمستوى معين من التفكير الذي ارتقى إليه الإنسان ومهد به لأنماط تفكيرهالشهيرة (الفلسفة والعلم).وأخيراسنحاولإبرازتصورثالثركزعليه**فراسالسواح**أيضاويتمثلفيالدين

كبعد اجتماعي للإنسان، يقابل بعده الذاتي والذي نشير إليه في الغالب بمفهوم "الفردانية" "Individualisme".

أ ـ الدين كحل لمشكلة الوجود :

[1]- المعجمالفلسفي،جميلصليبا،الجزءالأول،ص281.

يرى **فراس السواح** أن الدين لا يمكن أن يخ

إليها، كما لا يعني الدين مجرد علاقة بين الإنسان والله من خلال العبادة التي تتضمن مبدئيا فكرة الإيمان.بل يمتلك الدين في نظره تصورا أوسع بكثير من ذلك فهو أداة لجأ إليها الإنسان من أجل مواجهة الطبيعة وفهمها. ففي كتاب "التاو" الذي يعزى للحكيم الصيني "لاوتسو" والذي يعتبر أحد منابع الديانة البوذية المنتشرة في آسيا إلى يومنا هذا. ورد نص **لفراس السواح** مفاده الآتي : "ورغم ذلك فقد بقيت كلمات المعلم الأول لاوتسو فاعلة في الحياة الفكرية والروحية للشعب الصيني عبر العصور وساهمت بشكل فعال في تكوين موقف الإنسان الصيني من الكون والمجتمع والحياة"[1].

وقد استنتج **فراس السواح** هذا التصور الذي يتضمن الدين (البوذية نموذجا) من علاقة بين سؤال علمي فيزيائي وجواب تضمنه كتاب "التاو" على لسان "لاوتسو"، فالسؤال الذي طرحته الفيزياء يتعلق بكيفية نشوء الكون أو عالم المادة والذي قادها إلى الحديث عن الانفجار الكبير "Big Ben". وأما جواب "لاوتسو" فقد جاء 600 سنة ق.م على النحو الآتي :

- هناك شيء بلا شكل.
- موجود قبل السماء والأرض.
- صامت وفارغ.
- قائم بنفسه لا يحول.
- شأنه الدوران بلا كلل.
- مؤهل لأمومة هذا العالم.
- لا أعرف اسمه فأدعوه : التاو.
- لا أستطيع وصفه فأقول: العظيم.
- عظمته امتداد في المكان.
- الامتداد في المكان يعني امتدادا بلا نهاية.

[1]- التاو،ص19-20.

- الامتداد بلا نهاية يعني العودة إلى نقطة المبتدى

ونفس التصور نتلمسه عند **فراسالسواح** في حديثه عن الأسطورة التي سلف الذكر أنها مكون أساسي من مكونات الدين بالنسبة له. فقد جاء في كتاب "مغامرة العقل الأولى" شرح لكيفية نشوء الأسطورة والتي تعود حسب مفكرنا إلى البحث في الوجود ومحاولة الإنسان لفهم ما يحيط به فطرح أسئلة لهذه الغاية،

1 ـ لماذا نعيش؟

2 ـ ولماذا نموت؟

3 لماذا خلق الكون؟

و بأداة الإنسان المتواضعة آنذاك وهي العقل بدأت المغامرة الأولى وهي صناعة الأساطير التي امتلكت قداسة فيما بعد ومهدت لظهور الدين.[2]وحتى نوع المعتقد الديني الذي شرحناه سلفا من وجهة نظر **فراسالسواح** :

- المعتقد الربوبي.
- المعتقد الحلولي.
- المعتقد الألوهي.

و يتحدد المعتقد حسبه نسبة إلى العلاقة بين الله والوجود أو الكون[3] كتصور، وما يؤكد تصور **فراسالسواح** للدين على أنه أداة استخدمها الإنسانلحلمشكاتهالوجوديةهوتعريفهللدين الذي لخص به وختم كتاب "دين الإنسان"، "إن الدين هو الحالة المثلى للتوازن مع الكون..."[4]ويثمن الفصل الثالث من نفس الكتاب هذا التعريف والذي خصصه **فراسالسواح** لدراسة اللاهوت والناسوت في معتقد النيوليت. علما أن الناسوت هو الكون أو العالم المقابل للاهوت وهو الخالق. وأما العصر النيوليتي "Neolithic" فهو عصر بدأ مع أوائل الألف الثامن قبل

---

[1]- المصدر السابق،ص23.
[2]- مغامرةالعقلالأولى،ص18-19.
[3]- الرحمنوالشيطان،ص18-19 و20.
[4]- دينالإنسان،ص391.

الميلاد[1] أي أن تصور الدين كعلاقة بين الإنسان وال
التاريخ أكده **فراسالسواح** كما أكدته الكتب المقدسة (سفر التكوين مثلا).

ب ـ الدين كتعبير عن الوعي :

لقد ربط **فراسالسواح** دراسته للدين بالإنسان العاقل "Homo Sapien" وهذا ما يدل على أنه يقدم تصورا ثانيا للدين يتمثل في كونه تعبيرا عن حالة من الوعي بلغها الإنسان ومهدت لأنماط تفكيره الشهيرة كالفلسفة والعلم[2]؛ بمعنى أن الدين وما أحدثه من تراكم فكري عند الإنسان منذ فجر التاريخ إنما في الحقيقة هو شكل من الأشكال التي اتخذها وعي الإنسان تجاه الوجود ثم راح يتطور بفضل ذلك التراكم.

وحتى نجيز الكلام في هذا الموضوع يجب أن نشير إلى العلاقة التي بناها **فراسالسواح** بين الدين والوعي، من خلال إدراك الإنسان "لكلانية الوجود".ومفهوم "الكلانية" لم نصادفه قبلا فكان **فراسالسواح** بالنسبة إلينا أول من استخدمه وقد قصد به أن للوجود مستويين : ظاهر حسي وباطن خفي، وأما الدين فقد نشأ عند الإنسان من أجل مسايرة كلانية الوجود؛ فالإنسان بالحواس والعقل أمسك بالظاهر من الوجود لكنه يعجز عن ملاحقة المغمور من الكون، فكان الدين خير أداة منحت للإنسان القدرة على إدراكالخفيمن الوجود من جهة ومن جهة أخرى للارتباط به روحيا. وما يثمن علاقة الدين بالوعي التي تركب لدينا تصورا جديدا للدين نحته **فراسالسواح** هو النص الآتي :

"وإن الدافع إلى التدين وإلى تكوين المعتقد الديني لينشأ عن هذا الإحساس بالكلانية، وبالمشاركة في كون واحد حي".[3]وهنا يتضح معنى الكلانية على أنها علاقة بين الإنسان والعالم من خلال العلاقة بين الوعي والمادة، فالمادة تنتج الوعي والوعي يدركها وهذه هي الكلانية التي لا يمكن أن تفهم إلا بالتأسيس لتصور معقد للدين وهو أنه شكل فريد من أشكال وعي الإنسان المختلف عن عقلانية ديكارت وتجريبية هيوم في الاتصال بالموضوع المعرفي وهو الوجود.

---

[1]- المصدر نفسه،ص 396
[2]- المصدر نفسه، ص 11
[3]- المصدر السابق،ص385.

ج ـ الدين كبعد اجتماعي للإنسان :

إن طبيعة التكوين الذي ركزت عليه "مدرستنا الدكترالية" (الدين والمجتمع) ليوحي أن الدين الفردي لا يساوي شيئا مقارنة بالدين الجمعي، بمعنى أننا سلمنا في كل المحاضرات التي تلقيناها أن الظاهرة الدينية الجديرة بالبحث والرعاية هي تلك التي امتلكت تصورا اجتماعيا يمنحها ثقلا وأهمية بالغتين. وقد وجدنا نفس التصور عند **فراسالسواح** الذي تجاهل الدين الفردي المختزل في مفهوم العبادات، وركز على الدين الجمعي المعبر عن ثقافة زمرة واسعة من الأفراد؛ وقد اصطلح على هذا التصور بمفهوم الأديان الشمولية التي لا تقنع بمحيط اجتماعي ضيق بل تتعداه لتفرض نفسها على العبادات الأخرى متجاوزة الحواجز السياسية والجغرافية[1].وخير دليل على قوة وأهمية الدين الشمولي هو الأول في تاريخ الأديان والمقصود هو "الآتونية" ، إذ سيطرت على المجتمع المصري القديم في عصر "أخناتون". والدين لا يمكن أن يدرك بدون تصور اجتماعي ولعل هذا ما قاد **فراسالسواح** إلى الحديث عن المؤسسات الدينية كنتاج واقعي لهذا التصور، وأما ما يثمن إصدار **فراسالسواح**على نحت تصور اجتماعي للدين فهو النص الآتي : "إن الدين الذي أقصد هنا هو التعبير الجمعي عن التجربة الدينية الفردية التي تم ترشيدها من خلال قوالب فكرية وطقسية وأدبية ثابتة تتمتع بطاقة إيحائية عالية بالنسبة إلى الجماعة."[2]

المبحث الثاني: التمثل الديني و أشكاله من وجهة نظر فراس السواح

بعد الانتهاء من مشكلة ماهية الدين وتصوراته من وجهة نظر **فراسالسواح**، سنحاول في المبحث الثاني رصد الظاهرة الدينية في نظر هذا المفكر من خلال تتبع تمثلاتها ونقصد بالتمثل تجسدها الواقعي وتأثيراتها في حياة الإنسان. وسيخدم هذا المبحث سابقه إذ تحتاج ماهية الدين كي تتضح أكثر إلى التعرف على الظاهرة الدينية وهي مرتبطة بواقع الإنسان.وقد ارتأينا في هذا المبحث أن لا نكثر من التمثلات حتى لا يتوزع جهدنا من جهة،

---

[1]- المصدر نفسه،ص91.
[2]- المصدر نفسه، ص 43.

وحتى لا تتوزع مساحة هذا المبحث من جهة أخرى
سطحيا، بمعنى أننا تعمدنا في هذا المبحث تفضيل عمل كيفي يغطي مساحة ضيقة لكن بتعمق وتركيز كبيرين، فوقع اختيارنا على ثلاث تمثلات نرى أنها الأكثر أهمية في المشروع الفكري **لفراسالسواح** وهي التمثل **التاريخي** والتمثل **الاجتماعي** والتمثل **الجمالي**، فالدين لا يمكن أن يختصر في العبادة كعلاقة روحية بين المخلوق المتدين والخالق؛ بل يفهم الدين في الوقت المعاصر كمؤثر وموجه للأحداث التاريخية، وكمقوم ومحدد للبنى الاجتماعية، بمعنى أنه إن صح القول يمكننا الحديث عن شيء يسمى ثقل الدين؛ أما الهدف من هذا المطلب فهو مزدوج أو مركب من غايتين جزئيتين. الأولى أكاديمية وهي الكشف عن وجهة نظر **فراسالسواح** للدين وعلاقته بالتاريخ والمجتمع والفن، أما الثانية فمعرفية نريد بها توضيح العلاقة بين الدين من جهة والتاريخ والمجتمع والفن من جهة أخرى. والكشف عن الطرف المؤثر في الآخر. أي أننا نجد في الشائع أو الظاهر أن الدين خضع لتأثيرات المجتمع والتاريخ، لكن سيكتشف القارئ العكس (تمت صياغة هذه التوطئة بعد إنجاز هذا المطلب) لأن الدين هو من يمتلك ثقلا على التاريخ والمجتمعات والتجربة الفنية للإنسان. لكن هذا الموضوع ليس مفتوحا على تعدد وجهات النظر الفلسفية والعلمية (التاريخية والاجتماعية)، بل هو محصور في فكر **فراسالسواح** فقط.

لذلك سنحاول قدر الإمكان توضيح وجهة نظر هذا المفكر في هذه المسألة دون الحكم عليها أو تقويمها أو حتى شرحها وتفسيرها بتأويل ذاتي، فكل ما يمكن أن نحاسب عليه هو قراءتنا لإنتاجه الفكري فقط.

أ- التمثلالتاريخي للدين:

أول سؤال يطرحه القارئ للعنوان السالف الذكر سيكون حتما من منهما يؤثر في الآخر الدين أم التاريخ؟.

أما الإجابة على هذا السؤال فقد صاغها **فراسالسواح** في جدلية بين الدين والتاريخ لكن ما أثار اهتمامنا هو ارتباط هذا الموضوع بموضوع آخر لم نكن نتوقع أنه سيفرض نفسه علينا في هذه الدراسة ألا وهو المسألةالعربية الإسرائيلية. لأن **فراس السواح** وجد في بحثه عن

علاقة الدين بالتاريخ نفسه باحثا في المشكلة الأكثر [illegible] الوجهة التاريخية. ألا وهي مشروعية الفكرة الإسرائيلية كفكرة سياسية وعلاقتها بالفكر اليهودي التوراتي. وقد انتبه **فراسالسواح** إلى تعقيد العلاقة بين الدين والتاريخ وأهميتها في نفس الوقت إذ قال : "...، من هنا فإن فهم أي دين مرتبط إلى هذا الحد أو ذلك بفهم الشروط التاريخية التي أحاطت بولادته ونشأته وتطوره، تغدو هذه المسألة أكثر حيوية وأهمية في دراستنا للدين اليهودي وذلك بسبب الصلة الوثيقة التي يعقدها كتاب التوراة بين هذا الدين وتاريخ شعب معين هو شعب إسرائيل".[1]

وحتى نبسط نوعا ما وجهة نظر **فراسالسواح** للعلاقة بين الدين (اليهودية التوراتية) والتاريخ (تاريخ بني إسرائيل) نوضح أمرا هاما في مشروعه الفكري وهو أنه يؤكد على تزوير فض للتاريخ من قبل الفكر الديني التوراتي، فاليهود في نظره وظفوا الدين لصناعة التاريخ إذ أن النصوص التوراتية قامت بتزوير العديد من الأحداث التاريخية منأجلهدفواحدألاوهوالدفاععنمشروعيةحقاليهودبأرضيعتقدونأنهالهموهيفلسطين أوما بين النيل والفرات كمشروع أكبر. بمعنى أن **فراسالسواح** يتغير في كيفية معالجته للموضوع الديني في هذه النقطة إذ يتحول من الفينومينولوجي المعلق لأحكامه ومعارفه المسبقة إلى النقدي الرافض لسلطة الدين على التاريخ. وخير دليل على ذلك أنه في مقدمة كتاب "آرام دمشق وإسرائيل" يصدر حكما بالغ الأهمية مفاده : "لعل أهم ما تكشفه أمامنا المعلومات الجديدة المتوفرة خلال ربع القرن الماضي هو استقلال الصورة التاريخية لإسرائيل عن صورتها التوراتية استقلالا دفع بعض المؤرخين الجدد إلى الدعوة لوضع الرواية التوراتية بكاملها على الرف".[2]

بمعنى أن **فراس السواح** يوضح كيف سيطر الفكر الديني "التوراتي" على التاريخ وكيف يعود هذا الأخير ويفند الخطاب الديني المزور له وهي الجدلية التي سبق وأن أشرنا إليها بين الدين والتاريخ.غير أن المنهج الذي استخدمه **فراسالسواح** في موضوع الدين والتمثل التاريخي لم يقتصر على النقدية بل كثيرا ما نجده أيضا وضعيا لأن **فراس السواح** لجأ

---

[1]- الوجهالآخرللمسيح،فراس السواح، دار علاء الدين، ط 1، 2004،ص97.
[2]- آرامدمشقوإسرائيل، فراس السواح، دار علاء الدين، ط 1، 1995،ص07.

وبشكل لافت للانتباه إلى الحقائق العلمية المستجدة
جديدا هو الأصوب بالنسبة له. ففي كتاب "الحدث التوراتي والشرق الأدنى القديم" وضع بابا عنوانه "علم الآثار وتاريخية التوراة" وفيه ينتقد **فراسالسواح** الرواية التوراتية التي سلم بها "**كمالالصليبي**" من خلال نقده لخمس مراحل تعبر عن الأحداث التاريخية حسب الرواية التوراتية وهي :

1-عصر الآباء. 2 - الخروج من مصر ودخول بلاد كنعان.

3- عصر القضاة. 4- المملكة الموحدة. 5- المملكة المنقسمة والانهيار.[1]

وفي هذا الفصل سيجد **فراسالسواح** نفسه حكما بين الدين والتاريخ، فهذان الأخيران سيشهدان صراعا يمكن تلخيصه أو تبسيطه في الجدل بين الدين والعلم. وكان لزاما على **فراسالسواح** تتبع الرواية التوراتية ومقارنتها بالحقائق العلمية التاريخية والأركيولوجية من أجل كشف الحقيقة بالحكم لصالح الدين على التاريخ أو العكس.

1- بالنسبة لعصر الآباء : يتحدث سفر التكوين في التوراة عن عصر الآباء وتحركاتهمجغرافيا استنادا للأحداث التاريخية آنذاك وللعلم هذه الفترة تقع بين نهاية الألفية الثالثة وبداية الألفية الثانية قبل الميلاد. ويبدأ عصر الآباء بحدث تاريخي مهم وهو دخولالعموريين*البلاد الكنعانية ووصلوا حتى بلاد مصر وهم (الهيكسوس)، وبما أن عصر الآباء يمتد من زمن سيدنا إبراهيم إلى زمن سيدنا يوسف عليهما السلام، فهو يمتلك في الرواية التوراتية أهمية بالغة كونه يصنع لبني إسرائيل ذاكرة تاريخية مشتركة توحدهم لكن **فراسالسواح** انتقد القصة التوراتية بقوله : "من هنا فإن كل ما كتب ويكتب اليوم حول روايات الآباء في التوراة هو محض تخيل وفرض، أما التاريخ وعلم ألآثار فلا يستطيعان البث في مسألة الآباء في المرحلة الراهنة".[2]

---

*- هذاالمؤلفخصصهفراسالسواحلدراسةأطروحةكمالالصليبيحولالمشروعالتوراتيومشروعيتهالتاريخية.
[1]- آرامدمشقوإسرائيل،ص 65
*- العموريين : قبائلبدويةأشهرحكامهاحمورابي. دخلتفيصراعمعالكنعانيين.
[2]- آرام دمشق و إسرائيل، ص 88

وهذا النقد وإن لم يقدم الدليل على عدم مشروعية توافقها مع المعطيات العلمية المعاصرة.

2- الخروج من مصر ودخول كنعان : أول ما يأخذه **فراسالسواح**على الرواية التوراتية وتمثلها التاريخي الفجوة الزمنية التي تتضمنها والتي تقارب أربعمائة سنة. فالنص التوراتي يقفز من موت سيدنا يوسف عليه السلام في مصر واستعباد بني إسرائيل إلى ميلاد سيدنا موسى عليه السلام.

ونجد في التوراة سفرا يهتم بقصة الخروج وهو سفر الخروج، يفند **فراسالسواح** مضمونه إذلا يعقل حسبه أن يغادر مصر بستمائة مسخر من أشباه العبيد في انسحاب قتالي ويتمكنوا من القضاء على فرعون (رمسيس الثاني)دون أن يوثق ذلك. علما أن عصر رمسيس الثاني هو العصر الأكثر توثيقا، ولذلك يلحق سفر الخروج بسفر التكوين ويعتبره أدبا ملحميا يعتمد على القليل من الأحداث الواقعية.[1]

3- عصر القضاة : يتكفل سفر يشوع في الرواية التوراتية بسرد عصر القضاة الذي يبدأ بالاقتحام العسكري لكنعان عبر نهر الأردن.وفي انتقاده لهذا السفر يركز **فراسالسواح** على أن التاريخ الذي يتكفل الدين بصناعته لا يمت إلى الحقيقة بصلة بل إن سفر يشوع شكلا ومضمونا ليس نصا تاريخيا بأي معيار[2]. ولا يكتفي **فراس** بالنقد التاريخي بل يستعين أيضا بالنقد الأركيولوجي. لتفنيد الرواية التوراتية.

4- المملكة الموحدة : يرتبط تاريخ المملكة الموحدة في النص التوراتي "بصموئيل" آخر قضاة بني إسرائيل لذلك نجد في التوراة سفرا يحمل هذا الاسم "سفر صموئيل"، ومن أهم رجال "صموئيل" نجد "شاؤول" و"داود".

والتاريخ يفند الأحداث التي تصوغها الرواية التوراتية في أرضكنعان حتى أن شخصية "داود" هي شخصية خيالية اعتبرها **فراسالسواح** شبحا تاريخيا.

5- المملكة المنقسمة والانهيار: وفي هذا العصر تتحدث الرواية التوراتية عن انقسام المملكة الموحدة إلى حكم "رحبعام" مؤسس مملكة يهودا في الجنوب وحكم "يربعام" في الشمال

---

[1] **-المصدر نفسه،ص93.**
[2] **-الحدثالتوراتيوالشرقالأدنىالقديم،فراس السواح، دار علاء الدين، ط 3، 2000،ص198.**

مؤسس مملكة إسرائيل.هنا نجد **فراسالسواح** مؤيـ
كونه يتوافق مع المعطيات التاريخية والأركيولوجيه

يخلص **فراسالسواح** في نقده لتاريخ التوراة أو التمثل التاريخي للدين اليهودي بقوله : "بناء على ما تقدم كله نخلص إلى القول بأن كتاب التوراة قد ابتدأ بالأسطورة في مطلع سفر التكوين ... ثم انتقل إلى السرد الملحمي الذي يعتمد أحيانا مفرقة في القدم تختلط بالخرافة ... بعد ذلك أخذ الخيط التاريخي يتوضح تدريجيا من بين الخيوط المتشابكة للسرد الملحميالتوراتي. حتى توصل محررو التوراة إلى محاولة ناجحة جزئيا للتوثيق التاريخي بجب التعامل معها بحذر بسبب انتقائيتها وتدخل أهواء أصحابها".[1]بمعنى أن **فراسالسواح** يشير إلى أمر خطير يتضمنه الخطاب الديني التوراتي. ألا وهو التحكم في التاريخ وصناعته حسبما يخدم الأمة اليهودية، فالرواية التوراتية خاصة في أجزائها الخمسة السالفة الذكر أي من رواية الآباء إلى رواية الانقسام والانهيار، تحاول التأسيس لفكرة واحدة ألا وهي الحق المشروع في الأرض.أي أن الدين يتحكم في التاريخ من أجل الوصول إلى هدف جغرافي. وقد أدرك **فراسالسواح** خطورة هذا الأمر والدليل هو اقتناع **كمالالصليبي** بالرواية التوراتية إذ صرح أنه سلم بها؛ أما ما يهمنا في بحثنا هذا هو التمثل الديني الذي يأخذ شكلا تاريخيا، فيتم في جدلية بين الرواية الدينية والحقيقة التاريخية.

فإذا كان الفكر العربي قد رفض السيطرة التوراتية على التاريخ وراح يناقشها فإن الفكر الأوربي المسيحي خاصة يقوم بالمصادرة عنها لأن الرواية التوراتية في تمثلها التاريخي قدمت مداخلات عديدة تتطرق للعهد الجديد وما يتعلق بموقف المسيح من اليهود وموروثهم الديني. وقد تميزت هذه المداخلات بالغرابة والشذوذ عن السياق العام التاريخي.[2]

[1]- المصدر السابق،ص208.
[2]-الوجهالآخرللمسيح،ص118.

فمثلا نجد مداخلات حول أصل المسيح الذي يعتبره جليليا[1]، وخير دليل على التناقض الفض في الرواية المسيحية التي سيطرت عليها الأفكار الموروثة النصين الآتيين :

1-الرجوع من مصر إلى الناصرة : "ولما مات هيرودوسظهر ملاك الرب ليوسف في الحكم. وهو في مصر وقال له : "قم، خذ الطفل وأمه وارجع إلى أرض إسرائيل لأن الذين أرادوا أن يقتلوه ماتوا، فقام وأخذ الطفل ..."[2]؛ ومن خلال هذا النص يمرر للقارئ فكرتان، الأولى أن فلسطين هي أرض إسرائيل، والثانية أن المسيح من أصل إسرائيلي.

2- بطرس يذكر يسوع : "وكان بطرس قاعدا في ساحة الدار فدنت إليه جارية وقالت : "أنت أيضا كنت مع يسوع الجليلي" فأنكر أمام جميع الحاضرين."[3]

من خلال هذا النص نجد ما يناقض الرواية السابقة في النص الأول إذ يعود متى ليتحدث عن الأصول الجليلية للمسيح وأتباعه، أي أننا نلاحظ أحد أشهر أشكال التمثل التاريخي للدين من خلال سيطرة الرواية الدينية على الوقائع التاريخية سواء تعلقت بزمانها أو بمكانها. ودون إطالة الحديث في موضوعمن قتل المسيح، اليهود أم الحاكم الروماني؟.

نريد توضيح الحلقة الأخيرة من العلاقة بين اليهودية والمسيحية التي قامت في الحقيقة على تزوير الأحداث التاريخية في تمثل ديني أخذ شكلا تاريخيا مع الرواية التوراتية لا نجد له مثيلا مع ديانة أخرى.وخير ما وجدنا في شرح العلاقة بين اليهودية والمسيحية التي قامت في الحقيقة على تزوير التاريخ النص الآتي **لفراسالسواح** : "ومع ذلك فقد أفلحت اليهوديةفي زرع شوكة في خاصرة المسيحية مع انطلاقتها الكبيرة، عندما تم في أواخر القرن الرابع الميلادي الجمع بين كتاب العهد القديم وأسفار العهد الجديد في كتاب المسيحيين المقدس"[4].

---

[1] - المصدرنفسه،ص118.
[2] - الكتابالمقدس،العهدالجديد–اتحادجمعياتالكتابالمقدس،بيروت،الطبعةالثانية 1980،ص05.
[3] - المرجع نفسه، ص 88.
[4] - آرامدمشقوإسرائيل،ص286.

أما بالعودة إلى جوهرة الغاية من سيطرة الرواية التو للحقائق والوقائع. وهو محاولة إثبات هذه الرواية حق شعب بأرض هو ليس منها وهي ليست منه. فقد استخدم **فراسالسواح** نقدا للرواية التوراتية على ثلاث مستويات.

1- نقد النص. 2- النقد التاريخي. 3- النقد الأركيولوجي.

ونجد هذا الأسلوب في ثلاث مؤلفات **لفراس** هي :

1- الوجه الآخر للمسيح.
2- أرام دمشق وإسرائيل.
3- الحدث التوراتي والشرف الأدنى القديم.

ويصب كل ذلك في خانة رفض التمثل الديني في التاريخ والسيطرة عليه. وأما أبرز النصوص التي تحدد رؤيا فراس السواح فمنها الآتي : "إن إسرائيل التوراتية تظهر لأول مرة كنتاج فكري من نواتج الوضع الخاص للمجتمع الأورشليمي المصطنع في العصر الفارسي. من هنا فإن هذه الإسرائيل لا تتمتع بوجود موضوعي خاضع لعملية الاستقصاء التاريخي. وهذه الصورة عن إسرائيل الجديدة هي التي تتحكم بنوع الأحداث التي يتم جمعها وتذكرها باعتبارها تاريخا."[1]

و إذا كانت علاقة الرواية التوراتيةبالتاريخ تعتبر بحق النموذج الأمثل للتمثل الديني في التاريخ، فهذا لا يعني الحصر. إذ تطرق **فراسالسواح** إلى الأسطورة باعتبارها عنصرا أساسيا في بنية الدين وعلاقتها بالتاريخ.فالأسطورة حسب **فراسالسواح** تمتلك عدة أبعاد كتعبيرها عن الوعي والعلاقة بالطبيعة والشعور و هي كذلك تعبر عن التاريخ. ولعل أبرز حدث تاريخي اهتمت به الأسطورة هو "الطوفان" الذي كان موضوع الأسطورة السومرية والبابلية وحتى التوراتية[2]. فعندما تتضمن الأسطورة التاريخ فهي تعبر في الحقيقة عن التمثل الديني في التاريخ، وقد انتبه **فراس** إلى علاقة الأسطورة بالتاريخ في قوله:"وهي تعود في أصولها إلى أزمات سحيقة سابقة للتاريخ المكتوب، فقبل أن يتعلم الإنسان الكتابة كانت

---

[1]- المصدر نفسه، المكان نفسه.
[2]- مغامرةالعقلالأولى،ص157-161-181 علىالتوالي.

ذاكرته على قدر كبير من النشاط والحيوية وقد الأجيال"[1].

نستنتج مما سبق أن **فراسالسواح** اهتم الاهتمام البالغ بالتمثل الديني في التاريخ على أنه إحدى الأماكن التي يمكن لدارس الأديان أن يقف فيها على حقيقة الظاهرة الدينية؛ كما نستنتج أنه يرفض سيطرة الدين على التاريخ لأن هذا الأخير لا تحدده الروايات الدينية و الحقيقة أن الدين هو من يخضع للتاريخ، فالأديان تقوم وتزول حسب المعطيات التاريخية.

ونخلص إلى أن طبيعة هذا الموضوع وأهميته انعكستا على الإنتاج الفكري **لفراسالسواح**، فمشروعه شهد تغييرا في كيفية التعامل مع الموضوع ونقصد بذلك المنهج، إذ ركز **فراسالسواح** في البحث عن العلاقة بين الدين والتاريخ على المنهج النقدي المؤسس على الحجج الوضعية.

ب - التمثل الاجتماعي للدين :

للدين تمثل اجتماعي أبرزه **فراس السواح** و اهتم به، يظهر ذلك في قوله: "في العقيدة والطقس المؤسسين اجتماعيا، تذوب الخبرات الفردية في خبرة واحدة مشتركة هي الدين الجمعي"[2]. هذه المقولة تؤكد أن **فراسالسواح** يعتبر الدين مقوما اجتماعيا وظاهرة رغم أنها تمتلك من الفردانية ما يجعلها تجربة ذاتية لا تخص إلا صاحبها "المتدين"؛ إلا أنها في المقابل تمتلك تمثلا اجتماعيا ، وفحوى هذا الشرح أن الدين يصبح ظاهرة ذات أهمية للباحث عندما يتمثل اجتماعيا فيحدد نمط عيش الجماعة وعلاقات لأفرادها وحتى سلوكياتهم. و التمثل الاجتماعي للدين لا ينفي في نظر **فراسالسواح** الدين الفردي، فهذا الأخير هو نواة الأول. ولا يتوقف **فراسالسواح** عند مفهوم الدين الجمعي بل يتحدث عن الدين الشمولي، كتمثل اجتماعي أوسع من الدين الجمعي وهذا ما يؤكد أن **فراسالسواح**اهتم بهذه النقطة اهتماما بالغ الأهمية في مشروعه الفكري. ويمكن شرح هذه المسألة من خلال ثلاثة مفاهيم وردت عنده وهي:

---

[1]- المصدر نفسه، ص 14
[2]- دينالإنسان،ص32.

1- الدين الفردي.

2- الدين الجمعي.

3- الدين الشمولي.

فما الفرق بين هذه الأشكال الثلاث؟، وما طبيعةعلاقة الدين بالمجتمع؟ فهل الدين من يؤثر في المجتمع؟ أم المجتمع من يصقل التجربة الدينية؟.

إذا كنا نحن نستخدم مفهوم التمثل للإشارة إلى التجسد الواقعي للدين فإن **فراساسواح** استخدم مفهوم "تبديات الظاهرة الدينية" ولا يمكن فهم التمثل الاجتماعي إلا إذا قوبل بالدين الفردي، هذا الأخير هو تجربة كل إنسان متدين بمعزل عن الآخر وهو ما نصطلح عليه عادة بالعبادة كممارسة أو الإيمان كفكرة وأما قيمة الدين الفردي فتتجلى حسب **فراساسواح** في بعده النفسي[1]؛ لكنه يعتبر الدين الفردي نواة الأديان الجمعية والأديان الشمولية التي سنشرحها لاحقا، هذا الاعتبار يتأسس على فكرتين: الأولى هي أن الخبرة الدينية لا يمكن أن تتمثل اجتماعيا إلا من خلال الخبرات الفرديباعتبار أن الجزء سابق للكل.والثانية هي أن الخبرة الدينية الفردية قد تتميز أحيانا بالوحي وعندئذ ستكون بذرة الدين الجمعي أو الشمولي كما هو الحال مع الأنبياء والمرسلين أو حتى مع شخصيات بارزة في تاريخ الأديان **كزرادشت** أو **لاوتسو** أو **كونفشيوس**.

لكن الدين الفردي لا يتعدى حدود الإيمان الذي يعني في أبسط مفاهيمه التسليم بوجود قوة إلهية يستجديها الفرد ليأمن. وإذ قمنا باستقصاء تطور الأديان لوجدنا أن الدين في مراحله الأولى كان مؤسسا على فكرة الفردانية وأشهر مثال على ذلك **الأوبانيشاد**[2] وهو نص يعبر عن المعتقدات **البراهمانية**، وهو حاصل حوار بين حكيم ما وأحد الآلهة، ثم ينقل الحكيم (الفرد) متن الحوار إلى تلامذته الذين يقدسونه كشخص ويقدسون كلامه كحكمة.لكن إذا عدنا إلى المشروع الفكري **لفراساسواح** لوجدناه واضحا في تعامله مع الدين الفردي رغم الاعتراف بأهميته فهو يتحفظ على هذا المفهوم "الدين الفردي" ويرى أن المصطلح الصحيح المعبر عنه هو العبادة، وحسب **فراس** فإن سبب عدم ارتقاء العبادة إلى دين هو نقص على مستوى المعتقد[3]وحتى لو تجاوز المعتقد الفرد إلى أفراد القبيلة أو العشيرة لا يرقى إلى مفهوم الدين رغم توفر الطقس والأسطورة لأن امتداده الاجتماعي لازال ضيقا.هذا التصور الذي

---

[1]- المصدر السابق،ص31.
[2]- مدخلإلىفلسفةالدين،ص89.
[3]- دين الإنسان، ص 87.

قدمه فراس السواح يجعلنا ندرك أهمية التمثل الاجتماع... خلال اكتمال مفهوم المعتقد عن طريق انتشاره الاجتماعي.

أما ما يؤكد اتساق أفكار **فراسالسواح** في هذا الموضوع هو موقفه من أقدم المعتقدات التي عرفها الإنسان وهو المبدأ الطوطمي، فطوطم العشيرة كرمز مقدس يأخذ شكل حيوان أو نبات تسكنه روح يؤمن أفراد العشيرة بقوتها فيستجدونها بطقوس معينة. هذا المعتقد الطوطمي هو في الحقيقة عبادة.لكن انتشار المبدأ الطوطمي في كل من أستراليا وأمريكا الشمالية وأفريقيا رغم اختلاف رمزية المقدس يسمح لنا باستخدام مفهوم الديانة الطوطمية[1].

أما "الدين الجمعي" الذي يعبر عن التمثل الاجتماعي للدين يعتبر نقطة بالغة الأهمية في فكر **فراسالسواح**، لأنه يعتبر المحطة الثالثة في علاقة الدين بالمجتمع لأن المحطة الأولى كانت على مستوى المعتقد الذي يشترط فيه اتفاق الجماعة، والمحطة الثانية كانت على مستوى التصورات حيث يمتلك الدين ذلك البعد الاجتماعي الذي يجعل منه أحد مقومات التجمعات البشرية؛أما المحطة الثالثة والأخيرة فهي التي نتحدث عنها الآن والمتمثلة في التجسد الاجتماعي للدين.بمعنى أن **فراسالسواح** جعل المجتمع فكرة تلاحق الدين من الماهية إلى التصورات فالتمثل أي من وجوده بالقوة إلى وجوده بالفعل، ويقود مفهوم "الدين الجمعي" عند **فراسالسواح** إلى مصطلح آخر هو "**المؤسسةالدينية**" فهذه الأخيرة هي نتيجة للتمثل الاجتماعي للدين؛فالمسجدو الكنيسة هما مؤسستان دينيتان الهدف منهما تنظيم الممارسة الدينية عند أفراد المجتمع الواحد.[2]

أخيرا تكتمل قوة الدين في شموليته والدين الشمولي مفهوم عبر به **فراسالسواح** على انتشار الدين بين مجتمعات تختلف في اللغة والعرق والعادات والتقاليد، كالإسلام مثلا أو المسيحية؛ والدين الشمولي هو تمثل اجتماعي للدين أخذ لنفسه مساحة أكبر من الدين الجمعي،ومنه نستنتج أن الدين لا يمكن أن يفهم بعيدا عن تمثله الاجتماعي، إذ لا يجوز الحديث عن الظاهرة الدينية إلا وهي تمارس في الواقع من قبل عدد كبير من الأفراد. وكلما

---

[1]- المصدر نفسه، ص 179.
[2]- المصدر نفسه، ص 41.

زاد عدد أفراد المعتقد الواحد كلما زادت أهمية الدين بين قيمة الدين وتمثله المجتمعي هي علاقة طردية.

جـ- التمثل الفني للدين:

لم تكن لدينا فكرة الحديث عن التمثل الفني للدين في فكر **فراسالسواح** لكن أثناء قراءتنا لمؤلفه "لغز عشتار" لفت انتباهنا نص بالغ الأهمية يؤكد اعتماد **فراسالسواح** على العمل الفني بشكل كبير في فهم الألوهة المؤنثة. الأمر الذي يؤكد أن للدين تمثلا فنيا في رأي مفكرنا، والنص السالف الذكر يجعل من التمثل الفني للدين أداة أبلغ تعبيرا من التمثل اللغوي المكتوب. جاء في متنه الآتي: "ستقدم لنا في كثير من الأحيان أعمال الإنسان الفنية التشكيلية مدونة أكبر مما تقدمه لنا نصوصه المكتوبة فالكلمة مخادعة مخاتلة، أما العمل التشكيلي فشاهد صامت أسهل قراءة في رأينا وأكثر قدرة على الإيصال."[1]

ولا نجد صعوبة في قراءة عشتار ببعدها الفني والجمالي لأنها أولا كمصطلح تشير إلى إلهة الحب والخصب لدى البابليين، وهي نفسها **"إنانا"** عند السومريين ونعلم أن للحب بعدا جماليا. فقد صادفت هذا المعنى في مذكرة أعددتها لنيل شهادة الليسانس بعنوان "المحبة في فكر بن حزم الأندلسي" إذ الاشتقاق اللغوي في الإغريقية يرتبط بلفظ "EROS" وهو إله الحب والجمال في الديانات اليونانية.[2]

ولأنها ثانيا (أي عشتار) ترتبط بالألوهة المؤنثة، ونعلم أن الأنثى تمتلك من البعد الجمالي أكثر من الذكر. بل إن التمثل الفني للدين شكل عند **فراسالسواح** تجربة دهشة وتساؤل منذ الطفولة المبكرة، إذ يروي لنا في مقدمة كتابه "دين الإنسان" أنه استرق النظر إلى أحد اللوحات الفنية في غرفة أبيه التي كانت غرفة يمنع دخولها لما تحتويه من كتب قيمة.واللوحة الفنية كانت بعنوان "لوحة خلق آدم" وهي نفسها لوحة "مايكل أنجلو" (M. Angelo) الموجودة إلى اليوم تحت قبة الستين للفاتيكان.[3]

---

[1]- لغزعشتار،ص129.

[2]-Dictionnaire de la philosophie, page 89.

[3]- ديناالإنسان،ص09.

وهذه التجربة قادته إلى التساؤل منذ الطفولة عن ا المشروع الفكري **لفراسالسواح** يسمى التمثل الفني للدين. أما عن أول تجربة فنية خاضها الإنسان استنادا للوازع الديني فكانت تماثيل عشتار، و في هذا يقول **فراس** : "كانت تماثيل عشتار أول عمل فني تشكيلي صاغه الإنسان على شاكلته مجسدا أول معبوداته"[1]، بمعنى أن الإنسان كان بحاجة إلى التمثيل الحسي كي يعبر عن التدين. فالدين يملأ الجزء اللامرئي من الإنسان ألا وهو الجانب الروحي، ولا يتعارض ذلك مع الفن بل إن هذا الأخير هو نتاج حس ديني أكثر منه نتاجا للحس الجمالي.

إذا كان فراس السواح يقودنا في مشروعه الفكري إلى الربط بين الدين والفن كتجربة روحية قبل أن تتحول فيما بعد إلى تجربة جمالية، فهذا يدفعنا في بحثنا هذا إلى التأسيس لنظريتين :

الأولى تتعلق بالأصول الدينية للتجربة الجمالية بكل أنواعها (الأدب والشعر ـ الرسم والنحت ـ المسرح ـ الموسيقى ... إلخ) ولدينا أكثر من دليل يؤكد هذه النظرية في فكر **فراساالسواح** رغم أن هذه النظرية تعد من اللامنطوق عند هذا المفكر، وأبرز هذه الأدلة النص الآتي : "والأسطورة نص أدبي وضع في أبهى حلة فنية ممكنة وأقوى صيغة مؤثرة في النفوس، وهذا ما زاد في سيطرتها وتأثيرها، وكان على الأدب والشعر أن ينتظرا فترة طويلة قبل أن ينفصلا عن الأسطورة. لقد وضعت معظم الأساطير السورية والسومرية والبابلية في أجمل شكل شعري ممكن، وقام هوميروس بصياغة معظم أساطير عصره المتداولة شعرا في الأوديسة والإلياذة. وإلى جانب الشعر والأدب خلقت الأسطورة فنونا أخرى كالمسرح ... كما دفعت فنونا أخرى كالغناء والموسيقى وغيرهما"[2].

أما الثانية فتتعلق بوجوب التأسيس لفهم جديد عند قراءة العمل الفني، هذا الفهم يجبر القارئ على الربط بين التجربة الفنية للإنسان وبعده الروحي (معتقده). مثلما أسس علماء النفس التحليلي لنظرية الإعلاء.

---

[1]- **لغز عشتار، ص 41.**
[2]- **مغامرةالعقلالأولى،ص20.**

وهناك أدلة عديدة تؤكد هذا التصور في فكر **فراسالسو** [illegible] والنحت اليونانيين بشعلة النار وغصن الزيتون. أحدها الذي جلب انتباهنا رسم ارتميس اليونانية، فالرسم يبرز امرأة تحمل غصن الزيتون وتقابلها أخرى تحمل الشعلة، ولا نفهم هذا الرمز إلا بالعودة إلى التفسير الميثولوجي، فعشتار ارتبطت بالخصوبة والزرع فهي روح الإخصاب التي تمد النبات بقدرة الحياة. حتى أن التفسير البابلي والسومري للخريف كفصل تموت فيه الحياة النباتية يقترن بهبوط عشتار إلى العالم الأسفل لتعود في الربيع فتهم الحياة في الأرض. أما الشعلة فهي المضيئة والقمر ارتبط **بعشتاروإنانا** وحتى **بازيس** سيدة النور، واستمر ذلك حتى في المعتقد المسيحي الذي قدم لمريم العذراء ألقابا قمرية كسلطانة السماء، قمر الروح، القمر الخالد، قمر الكنيسة، بمعنى أن الرسم الإغريقي الذي سلف الاستئناس به لشرح هذا التصور لا يمكن فهمه إلا من خلال فهم معنى عشتار القمر سيدة السماء المضيئة وعشتار الخضراء سيدة الأرض ونبع الحياة. بل إن حتى بعض الرسومات المعاصرة وجدنا فيها هذا الإسقاط فرمز الصيدلية الذي نعتقد أنه رمز عالمي بهلال وأفعى لا يفهم إلا بالعودة إلى الدين والأسطورة. فالهلال هو أحد مراتب القمر الذي لا يموت لأنه يجدد نفسه بنفسه، لذلك ربط الإنسان القديم بين الأفعى والقمر لأنه كان يعتقد أنها لا تموت كونها تجدد جلدها كل سنة، لهذا يسميها العرب "الحية" من الحياة نقيض الموت[1] وبما أن الدواء يمنح الحياة للإنسان ويبعد عنه الموت يرمز له بالهلال والأفعى.

وما يؤكد هذا التصور أن عشتار البابلية عرفت أيضا بسيدة الشفاء وقد تطور نفس المعتقد في مصر القديمة مع إيزيس التي اكتشفت الأدوية الشافية الأولى إذ كانت تعالج المرضى[2].وبالعودة إلى ربطنا بين الدين والفن عن طريق التمثل الجمالي فقد وجدنا أن "إنانا" أو "عشتار" بلغت أيضا مرتبة سيدة الحكمة الليلية الخافية، فهي الملهمة، أي أن من امتلك قدرة على التعبير الجمالي الفني فذلك بفضلها، وهذا المعتقد هو ما يفسر ميل الفنان إلى الإبداع في الليل أين يكون القمر أقرب أما في النهار فتكون الشمس رمز الذكورة.

1- لغزعشتار،ص135-136.
2- المصدر نفسه،ص152

كما نجد في الميثولوجيا الهندية "الفيدا" أن الـ للإلهام والإبداع والخلق الفني. ويخضع التمثل الفني للدين إلى تطور يساير التطور الثقافي عند الإنسان في علاقة تلازمية تؤكد على الصلة الوثيقة بين الدين والفن فمثلما تطورت الفنون من أدب وشعر ثم رسم ونحت ثم مسرح ثم أخيرا الغناء والموسيقى، نلاحظ فيها تطورا على مستوى الإيحاء لأن أشهر الفنون الآن الموسيقى والغناء وأقدمها الأدب.

كذلك كل فن تطور بتطور الوازع الديني وخير ماثل على ذلك هذا النص **لفراسالسواح** الذي سنتبعه برسومات لعشتار مرتبة كرونولوجيا.

"إلا أن تماثيل الأم الكبرى ورسومها تستمر خطا فنيا متواصلا مع المرحلة النيوليتية ولكن مع تطورات أستتيكية استدعتها طبيعة العصر فجسم الإلهة يغدو أكثر رشاقة وتناسقا"[1].

وخير ما ارتأينا أن نختم به موضوع التمثل الفني للدين هذه الرسومات المرتبة زمنيا بما يؤكد تطور الفن بتطور الوازع الديني[*].

المبحث الثالث: الثابت والمتغير في تاريخ الأديان

لم يكن اختيارنا لموضوع المبحث الثالث إلا تجسيدا لإحدى أهم ميزات المنهج الفينومينولوجي، ألا وهي "القصدية"، فمطلب الثابت والمتغير لم يفرض نفسه علينا والدليل

---

[1]- لغزعشتار،ص52.
[*]- هي مدرجة في الملحق.

على ذلك أنه موضوع غير شاخص في المشروع الف... نتيقن قبل الإبحار فيه أن الاشتغال عليه سيكون صع... ويتعلق بعدم شخوصه في فكر **فراسالسواح** والثاني لأنه موضوع يحمل طابعا فلسفيا خالصا. علما أن **فراسالسواح** قدم مشروعا واضح المعالم الوضعية التي سخرت العلوم لدراسة الظاهرة الدينية، لكننا في هذا المطلب سنطرق باب المسألة الدينية ونحاول قدر المستطاع استنطاق أفكاره من أجل نحت رأي له سيطابق بالمنطق تصوراته.

موضوع الثابت والمتغير في تاريخ الأديان إن وقفنا في ضبطه من وجهة نظر **فراسالسواح**سيكون لا محالة مساحة إضافية تساهم في شرح المسألة الدينية وهي تلاحق تاريخ الإنسان، وأما الهدف من بحثنا في الدين عن الثابت والمتغير فهو بسيط المقصد وهو إبراز الجوهر وتمييزه عن العرض.لكن قبل أن نبدأ في معالجة هذا الموضوع يجب علينا إبراز مفهوم الثابت والمتغير، كون هذين المفهومين يأخذان دلالات عدة.

إن الثابت هو المستقر رغم تغير الزمن والمكان وهو المطلق لأنه يتعلق بالكليات لا الجزئيات، وهو الموضوعي المفروض على الإنسان[1] فهو في موضوعنا هذا السمة أو الأمر الموجود في كل الأديان منذ بداياتها الأولى إلى آخر دين شمولي عرفته البشرية ألا وهو الإسلام.

أما المتغير فهو المتحول والمتطور الذي يمكن الدين من التنوع. وهو النسبي المتعلق بالجزئيات لا بالكليات[2]. وهو الذاتي الذي يرتبط بديانة دون أخرى، وهو في موضوعنا ما تطور في الأديان وتحول عبر تاريخها. ونريد أن نشير في هذه النقطة أيضا أننا ملزمون بانتهاج طريقة كرونولوجية تساعدنا على ترتيب الأديان تاريخيا واستقرائها لاكتشاف ما بقي ثابتا فيها وما تطور وتغير تحت تأثير التاريخ.

أ- الثابت في تاريخ الأديان: (المقدس و الدنيوي)

لم نجد أي صعوبة في الوصول إلى فكرتي المقدس والدنيوي كميزة اشتركت فيها كل الأديان بسيطة كانت أو معقدة، وضعية أو سماوية. والحقيقة أن الفرضية الأولى كانت

---

[1]- المعجم الفلسفي، الجزء الأول، ص 373

[2]- المرجع نفسه، ص 330

"الألوهة" أي أن فكرة الله أو المعبود هي الفكرة
فراسالسواح يشير إلى بعض الأديان التي تتحدث عن
أخلاقي لا يجبر الإنسان على عبادة إله ما.

ثم كان الفرض الثاني "الشرائع والأخلاق" لكن سرعان ما تبدد لأنه سبق **لفراسالسواح** أن تحدث عنهما كمكونين ثانويين من مكونات الدين. والثانوي لا يمكن أن يكون المطلق الثابت. حتى اقترن لدينا نصان **لفراسالسواح** في كتاب "دين الإنسان"، من يوثق العلاقة بينهما يدرك أن "المقدس والدنيوي" فكرة تعبر عن الثابت في تاريخ الأديان بالنسبة له.

النص الأول ورد في نهاية مقدمة هذا المؤلف ومفاده : "وإني لأعترف بفضل اثنين من المفكرين زوداني بالإطار الفكري السليم اللازم لإنجاز هذا الكتاب وهما إميل دوركهايم–Emile Durkheim" المفكر وعالم الاجتماع الذي أعطى لدراسة الدين نكهة العلم، "وفريتجوف–FritjofCapror" الفيزيائي الذي أعطى الفيزياء الحديثة نكهة الحكمة"[1]

أما النص الثاني فمفاده : "يجد دوركهايم أن كل المعتقدات الدينية بسيطها ومركبها تنطوي على خصيصة عامة مشتركة، فهي تفترض تقسيما لكلالأشياء المنظور منها والغيبي، يضعها في زمرتين، زمرة المقدس وزمرة الدنيوي"[2].

و من خلال هذين النصين ركبنا القياس الحملي الآتي : المقدمة الكبرى هي تأثر **فراسالسواح** بأفكار دوركايم وتبنيها باعتراف منه، والمقدمة الصغرى أن دوركايم اكتشف الثابت في تاريخ الأديان وهو فكرة المقدس والدنيوي، وأما النتيجة فستكون حتما أن **فراسالسواح** يتبنى أطروحة دوركايم. وهي أن الثابت في تاريخ الأديان هو تقسيم الوجود إلى زمرتي المقدس والدنيوي. وقد يبدو أن القياس الذي ركبناه سلفا قياسا تم الربط بين مقدمتيه الكبرى والصغرى ونتيجته بشكل تعسفي لكن لدينا دليل قاطع يبرره، فكتاب "دين الإنسان" أخرجه **فراسالسواح** سنة 1994م في طبعته الأولى.ومايؤكد قياسنا هو أنه في سنة 2000م أخرج مؤلف "الرحمن والشيطان" المعبرة عن "المقدس والمدنس". بعد أن أشار في كثير من أعماله لعمل اهتم فيه "ميريسيالياد" بنفس الفكرة وهي "المقدس والدنيوي". وعلى هذا الأساس يبقى فقط أن نوضح وجهةنظر **فراسالسواح** حول المقدس والمدنس أو الدنيوي. كثنوية كونية استمرت مع كل الأديان عبر تاريخها.فما المقصود بالمقدس؟ وما المقصود بالدنيوي؟ وما العلاقة بينهما في المنظومة الدينية؟.

---

[1]- دين الإنسان، ص 15
[2]- المصدر نفسه، ص 26

أبرز إسقاط قام به **فراسالسواح** لفكرتي المقد
فكرتي اللاهوت والناسوت، فالأول لفظ يعني الخال
وجدنا فيهما دلالة صريحة على المقدس والدنيوي. وقد ركز **فراسالسواح** في شرحه للعلاقة بين اللاهوت والناسوت على طبيعة كل منهما، فاللاهوت هو عالم غيبي ليس في متناول حواس الإنسان، بل هو عالم لا يدركه حتى العقل وقدراته التجريدية.لذاكان لابد على الإنسان منذ القدم أن يجد تشخيصا لهذا العالم في الوجود الطبيعي الملموس. ولشرح هذه الفكرة يمكن الاستئناس بالمثال الآتي :

إن الإنسان القديم الذي عاش في مرحلة ما قبل التاريخ (الباليوليتيوالنيوليتي) هو أشبه بالطفل المبتدئ بالمعرفة، والدين وعالم اللاهوت أشبه بالرياضيات المجردة فالطفل لا يستطيع الاستغناء عن التشخيص أو محاكاة الوجود في تعلمه للرياضيات المجردة، كاستخدام أصابع اليد في الحساب مثلا. كذلك الإنسان القديم كان يلجأ إلى ربط العلاقة بين اللاهوت والناسوت إذ كان يتخذ من ظواهر الطبيعة تشخيصا للآلهة. وقد تمسك **فراسالسواح** بهذا الشرح لعلاقة المقدس والدنيوي ودافع عنه باعتباره المبدأ الذي يتكرر في كل المنظومات الدينية منذ الأزل إلى يومنا هذا، أي من الديانات البدائية الأكثر بساطة إلى الديانات السماوية الشمولية المعاصرة.

وأما النصوص التي تؤسس لفهمنا هذا فهي عديدة وقد اخترنا أحدها على سبيل المثال لا الحصر وهو الآتي : "فمنذ بزوغ عصر النياندرتال أحس الإنسان في أعماق نفسه وفي آفاق العالم الطبيعي بحضور إلهي كلي ينبئ عن نفسه للمشاعر والأحاسيس قبل العقل وكما يهز هذا الحضور الإلهي أركان النفس بقوة لا نستطيع لها دفعا. كذلك يعبر عن نفسه في شتى مظاهر الطبيعة ... ولقد صاغ الإنسان هذا الإحساس في معتقد يقسم الوجود إلى مستويين، مستوى طبيعاني معاين ومستوى قدسي فوق طبيعاني لا مرئي يتخلل بقوته المستوى الأول ويجمعه إليه."[2]

أما الكيفية التي تم بها تشخيص المقدس في الدنيوي فالمبحث السابق يجيب وبكل دقة عن هذا التساؤل إذ التشخيص هو مرادف للتمثل. والتمثل الفني للدين كان خير أداة ربط بها الإنسان بين عالمي اللاهوت والناسوت أو بين المقدس والدنيوي. والذي يبرز دور الرسم والنحت كوسيلة لجأ إليها الإنسان القديم للربط بين اللاهوت والناسوت العديد من الآثار المنتشرة في شتى الحضارات والبقاع، ونجد أن الجداريات المتواجدة في العديد من الكهوف إنما صنعت للإنسان القديم كاتدرائيات تعبر عن نقطة تقاطع بين المقدس والدنيوي. ويعبر كذلك هذا التقاطع على ثبات العلاقة بين المقدس والدنيوي إذ ارتبط بالمعتقد الأول للإنسان.

---

[1]- **المعجم الفلسفي، ص 277.**
[2]- **دين الإنسان، ص 178.**

وما علينا سوى ملاحظة هذا الارتباط عبر المراحل [illegible] **فراساالسواح** نسقية في الأفكار تحمل العقل على الانت[illegible] دون شعور بالتناقض أو التعارض أو حتى عدم الانسجام، فكتاب "الرحمن والشيطان" الذي أخرجه سنة 2000م يجسد علاقة المقدس والدنيوي الذي يأخذ معنى المدنس.

فثنوية الخير المطلق والشر المطلق التي تستمر إلى نهاية التاريخ تناقلتها كل الأديان إذ يحملنا **فراساالسواح** عبر فصول هذا الكتاب إلى استنتاج عام مفاده أن الأديان كلها تضمنت فكرة الصراع بين الخير والشر الذي يمثل العالم (الحياة) مسرحا له إلى نهاية التاريخ إذ يستعرض نماذج عن أبرز الأديان والمعتقدات كالهندوسية والزرادشتية وديانات مصر القديمة لينتقل إلى اليهودية والمسيحية فالإسلام، لكن أبرز ما يلفت الانتباه في هذا العمل هو الفصل الثاني بعنوان "المفهوم الديني للتاريخ"[1] وتحليل هذا العنوان يؤكد ثبات العلاقة بين المقدس والدنيوي في تاريخ الأديان لأن التاريخ في الحقيقة يرتبط بوجود الإنسان في العالم، أما المفهوم الديني فهو المقدس، أي أن هذا الفصل يضيف تأكيدا آخر على أن الدين حافظ في مختلف أشكاله على أمر واحد ثابت وهو علاقة المقدس بالدنيوي.

ولم نكن في الحقيقة نتوقع أن **فراساالسواح** سيرقى إلى هذا الحد من اتساق الأفكار عندما وجدنا في هذا الفصل شرحا لأنواع المعتقدات. إذ يشير **فراس**إلى أنها ثلاثة أنواع:

1- المعتقد الربوبي.
2- المعتقد الحلولي.
3- المعتقد الألوهي.

وأما الفرق بينها فيتحدد علىأساس ما يرسمه كل معتقد عن علاقة اللاهوت بالناسوت، فالمعتقد الربوبي يقوم على الفصل التام بين الألوهة والعالم أي بين المقدس والدنيوي. أما المعتقد الحلولي فيقوم على وحدة بينهما أي حلول المقدس في الدنيوي. في حين يقوم المعتقد الألوهي على الفصل والربط بينهما في آن واحد ولا يعد هذا تناقضا بل إن ذلك يؤسس لفهم متكامل. فالله مفارق للعالم ومختلف عنه لأنه الخالق والعالم مخلوق. وفي نفس الوقت الله حاضر على الدوام يسير الخلق بعناية في كل هبة ريح وتنفس أي كائن وميلاده وموته[2].

ولو قمنا بملاحظة فكرة "المقدس و الدنيوي" عبر تاريخ الأديان في الفكر الثيولوجي الذي تطور بتراكم التصورات الدينية. لوجدنا أن أول مرحلة هي عصر الباليوليت أو ما يصطلح عليه بالعصر الحجري الذي قسمه **فراساالسواح** إلى ثلاث مراحل هي : الباليوليت الأدنى والأوسط والأعلى.

---

[1]- الرحمن و الشيطان، ص 19
[2]- المصدر نفسه،ص 21

ورغم افتقار العصر الحجري الأدنى للشواهد التار
السحيق للثقافة الإنسانية عامة و في شقها الديني خاص
الروحية في العصر الحجري الأوسط والذي لا يمكن أن يكون دون وجود معطيات قدمها له العصر الحجري الأدنى. وأما ملامح هذا التطور النسبي تظهر خاصة على مستوى طقوس دفن الموتى التي استفاض **فراساالسواح**في شرحها معتمدا على ما قدمته الأبحاث الأركيولوجية. وأهم ما لفت انتباهنا هو استخدام الإنسان في هذا العصر للقرابين، فذبح الحيوان اقترن بعملية الدفن.

أما تفسير ذلك من وجهة نظر **فراساالسواح** فهو الاستعانة بالدم لتسهيل انتقال الروح من العالم المادي إلى العالم الآخر، وهذه النقطة تستوجب التأمل لأنها أول تجسد أو تمثل لفكرة "المقدس والدنيوي" في تاريخ الأديان. ولم تمر هذه النقطة على **فراساالسواح** دون ربط علاقتها بالثابت في تاريخ الأديان وهو "المقدس والدنيوي". فعلق عليها بقوله : "فلقد اعتقد الإنسان النياندرتالي، وكما تظهر مخلفات مدافنه. بوجود عالمين متوازيين ومتبادلين في التأثير، يشكلان وحدة متكاملة تضم الوجود بأسره، فعالم يراه ويعيشه بحواسه، وعالم لا يراه رغم تأثيره فيه وفعاليته في عالمه، وهو يرحل بين هذين العالمين عبر برزخ الموت ... ولسوف أطلق على هذين العالمين منذ الآن اسم "عالم اللاهوت" وعالم الناسوت".[1]

ومن خلال هذا النص يمكن الحكم على العصر الباليوليتي الأوسط أنه العصر الذي شهد ميلاد فكرة المقدس والدنيوي. التي تعبر في الحقيقة عن تلك العلاقة العمودية بين العالمين الأعلى والأسفل أو الإلهي الخالص والدنيوي المدنس، والذي تبلور في القرن الرابع قبل الميلاد في ميثالية أفلاطون المميزة بين عالم المثل والعالم الحسي.

لكن ما يجب أن نلفت النظر إليه في هذه النقطة التي تعتبر بحق منبع الحياة الروحية للإنسان هو سؤال جوهري لا مندوحة من طرحه كي يكتمل المشهد. سؤال مفاده : ما محل الإنسان من معادلة المقدس والدنيوي؟ أو كيف تعامل الإنسان مع هذه الفكرة آنذاك؟

هذا السؤال تجيب عليه المرحلة الثالثة من مراحل العصر الباليوليتي وهي عصر الباليوليت الأعلى، الذي شهد ما يصطلح عليه بالإنسان العاقل "Homosapin" بداية حوالي القرن 33 ق م.فالإنسان في هذا العصر أدرك الحس الجمالي الذي مكنه من ممارسة التصوير الجداري على الكهوف التي يصطلح عليها **فراساالسواح** باسم "كاتدرائيات الأعماق"[2]. وبتحليل منطقي يصل **فراساالسواح** بالعقل في مشروعه الفكري إلى التسليم بفكرة أن الإنسان حاول من خلال هذه الرسومات التواصل مع العالم اللامرئي باستخدام صور حيوانات لم تقصد لذاتها. فرمزية الحيوان في هذه الرسوم تشير إلى ما وراء الطبيعة.

---

[1]-دين الإنسان، ص 129
[2]- المصدر السابق، ص 137

ونجد أن هذا غاية في الاتساق المنطقي لأن هذا الحيو
أتقن الصيد آنذاك. فلا يمكن أن يقدسه لذاته بل اتخذ
كنا قد مهدنا لها سلفا في التمثل الفني أو الجمالي للدين.

وما نريد أن نصل إليه من خلال كل ما سبق هو أن فكرة "المقدس والدنيوي" لا تعني في الحقيقة ثنوية كونية بل بالبحث عن محل إعراب الإنسان منها يظهر أنها تتضمن فكرة الإنسان وبشكل مضمر غير شاخص وما يثمن هذا التصور النص الآتي **لفراسالسواح** : "... إلا أن مجال البحث سوف يتسع ليشمل ما يمكن أن ندعوه بلاهوت التاريخ، أي الاعتقاد بأن سيرورة الزمن الدنيوي وفعالية الإنسان فيه هما ناتج لتدخل المشيئة الإلهية وتكشف عن القصد الإلهي في عالم البشر والمادة ... وطبيعة فهمه لله والعالم والإنسان وللعلاقة بين أركان هذا الثالوث الذي تدور حوله كل الإيديولوجيات الدينية".[1]

والمقصود هو أن فكرة "المقدس والدنيوي" التي تعبر عن الثابت في كل الأديان عبر التاريخ تستحضر الإنسان في جدليتها باعتباره نقطة تقاطع بين طرفي الثابت و المتغير وهما المقدس والدنيوي. فهو الكائن الوحيد في العالم الدنيوي القادر على الارتقاء بتفكيره إلى العالم الآخر. وهذا التحليل يثمن تصور **فراسالسواح** الذي ربط الدين بالإنسان العاقل أو ما يصطلح عليه بـ : "Homo Sapin" الذي يؤرخ له في العصر الباليوليتي الأوسط.

أما المرحلة الثانية بعد العصر الباليوليتي فهي عصر النيوليت أو العصر الحجري الحديث الذي يؤرخ له مع بداية الألف الثامن قبل الميلاد. والذي شهد ما يسمى بالحياة المستقرة للإنسان الذي أصبح ينتج قوته بالزراعة وتربية الحيوان وهو عصر انتقلت فيه الحضارة البشرية إلى الشرق (فلسطين،سورية، العراق) وقد تميز هذا العصر بالرسم الجداري والنحت اللذان يعتبران امتدادا لعصر الباليوليت الأعلى. وقد حافظ الدين في المعتقد النيوليتي على الثابت وهو المقدس والدنيوي وأما ثالثهما وهو الإنسان فقد ارتقى في الربط بينهما إذ أصبح مستقرا في حياته الاقتصادية والاجتماعية. وتطور أو ارتقاء الربط بينهما إنما نقصد به تطورا على مستوى الطقوس التي بنى لها مساكن فكان هذا العصر هو العصر الذي شهد ميلاد المعابد.

أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة بداية التاريخ باعتبار المرحلتين السابقتين تعبران عن ما قبل التاريخ. وهذه المرحلة "الثالثة" هي المرحلة التي سيظهر فيها المعتقد الطوطمي في "أستراليا" باعتبارها مهد الشعوب البدائية. والطوطميةتقوم على تقديس مخلوق طبيعي يكون في الغالب حيوانا أو نباتا، ولا يقدس المخلوق لذاته بل يتخذ فقط كرمز للقبيلة أو

---

[1]- الرحمن و الشيطان، ص 3، 4 من المقدمة

العشيرة فلا تشاركهم فيه عشائر أخرى[1] ومن هنا ي
بالغ في التنظيم الاجتماعي وحفظ الأنساب والأعراق

أما الكيفية التي يتواصل بها حضور الثابت في تاريخ الأديان وهو فكرة المقدس والدنيوي فهو "التشورينغا". والمقصود بهذا المصطلح أداة كان يستخدمها الأستراليون في طقوسهم وهي عبارة عن قطعة خشبية أو حجرية يتم صقلها لتأخذ في الغالب شكلا بيضويا أو مستطيلا ثم تحفر عليها صورة الطوطم[2]. ولهذا السبب تمتلك "التشورينغا" قداسة عند أفراد العشيرة حتى أن ضياعها وتدنيسها أو التفريط في احترامها يعرض العشيرة للمصائب والفواجع.

لكن ما يهمنا هو أن "التشورينغا" في الحقيقة لا تختلف عن أي خشب أو حجر متوفر في محيط العشيرة الطبيعي، لكن ما يميزها هو القداسة التي منحتها لها شارة الطوطم المحفورة عليها. أي أن "التشورينغا" هي شيء دنيوي تم تقديسه وبذلك استمرت فكرة المقدس والدنيوي حضورا في دين الإنسان البدائي. ولا يجب اعتبار الطوطمية شكلا من أشكال عبادة الحيوان فهذا فهم خاطئ وشائع، فالطوطم لم يؤله يوما. وقد ركز **فراسالسواح** على هذه الفكرة التي يحاول من خلالها إبراز أن الطوطم لم يكن سوى تجسيدا لقوة غير مرئية تحكم العالم و الإنسان يسميها "قوة غفلة". لأنها غير مشخصة بلا اسم وبلا تاريخ وبلا حياة. وفيهذا السياق يمكن الاستئناس بالنص الآتي : "وقد عمد الأسترالي إلى تجسيد هذه القوة الغفلة، من خلال موضوع مرئي مأخوذ من عالم النبات أو الحيوان، وهذا هو الطوطم الذي يعبر من خلال شكله المادي عن الجوهر غير المادي، عن تلك الطاقة المنبثة في كل شيء والجديرة وحدها بالعبادة والتقديس."[3]

كما استمر الثابت في تاريخ الأديان أي فكرة المقدس والدنيوي عبر كل الأديان اللاحقة وستكون المرحلة الرابعة في ملاحقتنا لهذا الموضوع ديانات الشرق الأقصى. وبما أن هذه الديانات تميزت بالتعدد والتنوع سنأخذ قطبين هامين منها وهما الكنفشيوسية والتاوية. "فكنفوشيوس" الذي وصفه **فراسالسواح** بالعقل الأكثر تأثيرا في الصين القديمة يرى أن إرادة السماء إنما تعمل من خلال العناية بنظام الطبيعة، والإنسان كموجود من موجودات الطبيعة يمكن أن ينسجم مع إرادة السماء عن طريقة النظام الأخلاقي.[4] هنا يتمظهر مرة أخرى الثابت في تاريخ الأديان "المقدس والدنيوي" وثالثهما وهو الإنسان الذي اعتبرناه سلفا نقطة تقاطع بينهما. كونه الكائن الوحيد القادر عن التدين، وأما التاوية التي أسسها "لاوتسي" فقد تركت لنا كتابا يحفظ أفكارها وهو "التاو". كتاب يحاول من خلاله

1- مغامرة العقل الأولى، ص 180

2-دين الإنسان، ص 181

3- المصدر نفسه، ص 183

4- المصدر نفسه، ص 237

لاوتسي إعطاء الحكمة للإنسان حتى يستطيع فهم متـ[illegible] إدراك الأرضية الثابتة التي يحدث عليها المتغير التي [illegible] وعلى سبيل المثال يمكن فهم تغير الفصول على أرضية النظام الكوني الثابت وهو دوران الأرض على الشمس.

هذه الأرضية الثابتة هي "التاو" وبما أن هذا الأخير هو رمز الثابت كان لابد أن نجد فيه ضالتنا وهي فكرة "المقدس والدنيوي" الثابت في تاريخ الأديان. ثم الإنسان الذي يشكل النقطة الثالثة كي يكتمل المثلث الديني بثنويته الكونية والإنسان. وقد ورد في هذا السياق **لفراساسواح** النص الآتي : "وبهذه الطريقة يغدو الإنسان مرتبطا بالسماء التي تؤلف عالم الأفكار فوق الحسي، وبالأرض التي تؤلف عالم المادة الحسي ويشكل معهما مثلث قوة".[1]ويقصد **فراساسواح** بقوله : "وبهذه الطريقة" أي الطريقة التاوية لأن "التاو" يعني أيضا الطريق أو المنهج في الحياة. وقد استعان **فراس** أيضا بنصوص من كتاب "التاو" وجدنا فيها ما يخدم موضوعنا، وأبرز ما وجدناه الموضوع الآتي :

"هناك شيء بلا شكل

موجود قبل السماء والأرض

صامت وفارغ

قائم بنفسه لا يحول

شأنه الدوران بلا كلل

مؤهل لأمومة هذا العالم

لا أعرف اسمه فأدعوه، التاو

لا أستطيع وصفه فأقول، عظيم[2]

يتجلى في هذا النص وبشكل واضح تركيز "لاوتسي" في كتاب "التاو" الذي يعتبر النص المرجعي للديانة التاوية على فكرتي المقدس أي التاو والدنيوي أي العالم.فالتاو هو المتحكم في الوجود، المسير له، المتحكم في تغيراته بل هو موجده.

سنختتم هذه الملاحقة بالأديان الشمولية وهي الأديان السماوية الثلاثة (اليهودية والمسيحية والإسلام). فكلها حافظت على الفكرة الثابتة في تاريخ الأديان "المقدس والدنيوي". فاليهودية نشأت بعقد بين الإله "يهوه" والأب الأول لبني إسرائيل وهو إبراهيم

---

[1]- التاو، ص 20

[2]- المصدر نفسه، ص 26

عليه السلام. وأما مضمون العقد فيؤكد استمرار الثا
التوحيد. فالعقد يلزم إبراهيم بعبادة "يهوه" هو وأولا
هو مساعدة "يهوه" لبني إسرائيل في استرجاع أرضهم المسلوبة وهي أرض كنعان. فالعقد إذا يتأسس على عهد بين الإنسان والله ومضمون العهد هو الدنيوي وهو الأرض المسلوبة. و قد استعان **فراس السواح** في شرح العهد بنص من العهد القديم وهو الآتي: "وأقيم عهدي بيني وبينك وبين نسلك من بعدك في أجيالهم عهدا أبديا، لأكون إلها لك ولنسلك من بعدك، وأعطي لك ولنسلك من بعدك أرض غربتك. كل أرض كنعان ملكا أبديا، وأكون إلههم"[1]

أما المسيحية فلم تخرج عن نفس النظام وهو الثابت الذي يوثق دائما بين الثنوية الكونية "المقدس والدنيوي" وثالثهما الإنسان. ويتجسد هذا الثالوث في وصف **فراسالسواح** لميلاد المسيح عليه السلام بقوله : "وقع الحدث الذي هو بؤرة الزمن، لقد ولدت العذراء ابنا فالتقت هذه السرمدية بالزمن، لأنه إله حقيقي وإنسان حقيقي، وهنا تتابع الأدبيات غير الرسمية وصف الحدث بالطريقة الملحمية المعتادة في الأدبيات الدينية الأخرى. فعند ولادة يسوع هدأت الطبيعة وكأنما سكن نبضها لوهلة وسرى في أرجائها وحي ينبئ كل عناصرها بأن الكلمة قد تجسدت في الزمن وفي التاريخ"[2]. وفي هذا النص يبرز تعبير **فراسالسواح** عن المقدس والدنيوي في المسيحية وثالثهما الإنسان من خلال وصفه لميلاد المسيح عليه السلام، إذ وصفه بنقطة التقاء السرمدية بالزمن علما أن السرمدية هي دلالة على المقدس الأزلي.والزمن هو دلالة على الدنيوي الذي مآله الفناء، أما الإنسان فهو المسيح عليه السلام الذي أخذ هيئة البشر وهو مخلصهم في نهاية التاريخ بالرواية المسيحية.

أما الإسلام، وهو آخر الأديان السماوية فقد استمرت معه الفكرة نفسها وهي المقدس والدنيوي وقد اعتمد **فراس السواح** في حديثه عن الإسلام على "الصوفية". ونظن أن ذلك مرده لسببين الأول هو زخم الثقافة السورية وثراؤها الصوفي، وأما الثاني فهو فرضي فقط نؤجل الحديث فيه للفصل اللاحق النقدي، و هو اللجوء إلى شكل من أشكال العبثية الفكرية. ويركز **فراس** في تصوراته على أفكار "بن عربي" و"الجيلي" وقد انتهى به المطاف في فهم الصوفية إلى الوقوف على فهمها وتصورها "لله". فالله هو خالق الكون، وبعد الخلق يكتمل فهمنا للألوهية التي تعني علاقة بين المقدس والدنيوي. والذي يثمن هذه القراءة قول **فراسالسواح**: "فالألوهية والحالة هذه هي برزخ بين الذات الكامنة والخلق الذي يصدر عنها، إنها مرتبة الذات من حيث كونها إلها يعبد ويقدس"[3].

---

[1]- الرحمن و الشيطان، ص 100
[2]- المصدر نفسه، ص 251
[3]- دين الإنسان، ص 295

ومن خلال هذا النص يظهر أن الإسلام كدين توحيد ي... الرحمن، وهي كلها صفات تبرز علاقته جل جلاله ب... التي يجب على الإنسان إدراكها.

وفي آخر هذه الخطوة أردنا أن نثمن كل ما سبق بأسماء الآلهة في تاريخ الأديان وعلاقتها بالدنيوي، الأمر الذي يضيف لتصور **فراسالسواح** المشروعية، وقد ارتأينا أن نصوغ ذلك في الجدول الآتي :

الآلهة (المقدس)	**الدنيوي (المدنس)**
آبسو	أحد الآلهة الثلاثة البدائية، تنحدر منها جميع الآلهة في الأسطورة البابلية، كما تشكلت منها **المادة** الأساسية للكون فآبسو هو الماء العذب البدائي.
تعامة	زوجة آبسو، وهي إلهة **الماء** المالح مزج مياهها مع آبسو.
ممو	الإله الثالث، وهو إله**الضباب** المنبعث من آبسووتعامة.
أدونيس	هو اسم آخر للإله السوري **"بعل"** إله **المطروالسحاب** و**البرق**. وكل مظاهر الخصب الأخرى.
أنكي	هو إله **المياه** الباطنية العذبة عند البابليين وهو قاتل الإله آبسو.
إنانا	إلهة الحب والخصب عند السومريين، وبها ارتبطت مظاهر **تبدلالطبيعة**، فهي التي أشاعت النظام في الطبيعة.
إيرا	إله **الطاعون** و**الأوبئة** الفتاكة والدمار لدى البابليين.
إيل	إله **السماء** لدى السوريين.
أوتو	إله **الشمس** لدى السومريين وهو ابن القمر "سن" وحفيده "إنليل" **الهواء**.
أريشكيجال	إلهة **العالمالأسفل** في بلاد الرافدين، كانت من قبل فتاة جميله وإلهة سماوية. ولكن الإله "كور" وحش العالم الأسفل اختطفها لتعيش معه هناك.
بارات	إلهة مدينة بيروت الفينيقية، وهي أحد أشكال الإلهة عشتاروت.
داجون	والد الإلهة "بعل" وهو في أصله إله **زراعي** لكنه تحول إلى إله **بحري**.
موت	إله الحرارة والجفاف والعالم الأسفل عند الكنعانيين.
ننخرساج	**الأرض**-الأم لدى البابليين انبثق عنها كل الأحياء من**بشر**و**نبات**و**حيوان**.
ننورتا	ابن الإله "انليل" وهو إله **الرياح** الجنوبية العاصفة.
ترجال	زوج "أريشكيجال" يحكم معها مملكة **الموتى**.
نيسابا	إله **المحاصيل** عند البابليين.
الله	رب **السماوات** و **الأرض** وما **بينهما**.

نستنتج أن المقدس والدنيوي عند **فراس السواح** مصطلحان متلازمان لا يمكن فهم أي منهما دون الآخر، متداخلان في كل المنظومات الدينية.فالمقدس هو الذي لا يقبل الانتهاك وهو ما جعله الدين موضوع احترام. وقد لا نجد مؤلفا يساعدنا على فهم هذين المصطلحين كالذي قدمه "ميرسياإلياد" وهو مؤلف "المقدس والمدنس" وفيه يعرف

إليادالمقدس بأنه المعارض للمدنس الدنيوي، بمعنى أ
كمفهوم. ولعل هذا التعريف يستند على فكرة قدمها " المقدس المتميز بالمطلقية ينفلت من وعي الإنسان وبما أن اللغة ما هي إلا أداة العقل فهي عاجزة عن الإحاطة بالمقدس[1].

لذلك لم يجد ميرسياإلياد من ملجأ سوى استخدام مفهوم **"التجلي"**، فالمقدس عظيم لا يمكن لوعي الإنسان أن يحيطه، لكن يستطيع الاتصال به عن طريق الدنيوي الذي يتجلى فيه، ورغم ما يحمله هذا التجلي من تناقض أو تنافر، يبقى المقدس والدنيوي بالنسبة إلينا مفهومين متلازمين ومتعارضين. متلازمين لأن الخالق يفضي بالضرورة إلى المخلوق، ومتعارضين لأن المقدس يناقض الدنيوي كتناقض الحقيقي واللا حقيقي، أو الحقيقي والمزيف[2]. أما **فراسالسواح** فيبرز تصوره للمقدس والدنيوي أو المدنس من خلال مؤلفين اخترناهما من بين مؤلفاته كلها وهما "التاو" و"الرحمن والشيطان".

ففي المؤلف الأول يتجلى تصور **فراسالسواح** لهذين المفهومين من خلال شرحه لمعنى "اليانغ" و"الين"، فهما القوتان المحركتان للعالم أو الوجود البشري خاصة، هما على التوالي الموجب والسالب أو الخير والشر أو النور والظلام أو الحياة والموت أو الذكر والأنثى أو السماء والأرض.وحتى يتضح هذا المفهوم تم تمثيلهما بصريا على شكل دائرة تحتوي على مساحتين بيضاء وسوداء. قد يبدو لأول وهلة أن المساحة البيضاء هي المقدس والمساحة السوداء هي الدنيوي. لكن هذا الفهم خاطئ لأن **فراسالسواح** قدم قراءة لهذه الصورة. ولم نشأ شرحها بل رأينا عرض النص كما هو ثم نعلق عليه.

"... فالدائرة هي المبدأ الأول قبل ظهور الموجودات، وهي القاع الكلي الثابت قبل ظهور التغيرات. لأنه لابد لكل متغير من مرجعية ثابتة تعمل على إظهاره. وتكون بمثابة الخلفية اليت تنتظم فوقها المظاهر المتحولة، وتتبادل فيما بينها العلائق ..."[3].

ومنه **ففراسالسواح** يرى أن المقدس هو الدائرة التي تحيط بقطبي الوجود "الخير والشر"، ويعني ذلك أن الدنيوي لا يحب أن ينعت بالمدنس فهو لا يرادفه حسب **فراسالسواح** لأن الدنيوي فيه الخير والشر (الدنيوي هو ما يقع داخل الدائرة الأسود والأبيض)، وفعلا لم نجد في استخدامات **فراسالسواح** سوى مفهوم "الدنيوي" ولا نجد قط مفهوم "المدنس".والدنيوي المكون من تعارض قطبين موجب وسالب، فهو نسبي لأن الأبيض به نقطة سوداء، أي أنه

[1]- المقدس و المدنس، ميرسيا الياد، تر المحامي عبد الهادي عباس، دار دمشق، ط 1، 1988، ص 16
[2]- المرجعنفسه، ص 18
[3]- التاو، ص 10، 11

ليس بالأبيض الخالص والأسود به نقطة بيضاء لأنه مهما كان فهو نسبي. تدعى هذه الدائرة "التاو"[1]

ما يؤكد هذا التصور – إحاطة المقدس بقطبية الدنيوي – هو مفهوم الثنوية الكونية. أما الفرق بين القطبية والثنويةفهو الفرق بين التنافر من أجل التكامل والتناقض المفضي للصراع. هذا الأخير هو الذي يتجسد في فكرتي الرحمن والشيطان. وقد يبدو أن الأمر يختلط عند **فراسالسواح**. إذ مفهوم الثنوية الكونية يعيدنا إلى مفهومي المقدس والمدنس لا الدنيوي. لكن الثنوية مفهوم يأخذ أربع دلالات وهي :

1- الثنوية المطلقة : المبدآن أزليان مستقلان لكل منهما عالمه (المانوية).
2- الثنوية الجذرية : المبدآن حادثان تولدا عن الإله الأزلي (الزرادشتية).
3- الثنوية المعتدلة : مبدأ الخير هو من خلق مبدأ الشر (الغنوصية).
4- الثنوية الأخلاقية : الإنسان هو نقطة التقاطع بينهما (الإسلام والمسيحية).

عندئذ ندرك أن **فراسالسواح** يربط بين المفهوم والمعتقد أي بين مفهوم المقدس والدنيوي وبين المعتقد الذي يتغير من منظومة دينية لأخرى، هنا يجب أن نشير إلى نقطة مهمة وهي أن مفهوم **"المقدس"** يتضمن معنى المفعول به أي الذي وقع عليه معنى التقديس أما **"القدسي"** فهو الذي امتلك القداسة بشكل أزلي. عندئذ يجب التمييز بين الله والخير أي "التاو" و"البياض" بالمفهوم الصيني القديم، أما الدنيوي فهو الطبيعة التي يعتبر الإنسان بؤرتها، الذي يقوم بفعل التقديس باعتباره الكائن الوحيد المتدين. وبكل تواضع معرفي سنحاول إبراز هذا التصور في الفصل اللاحق، كفكرة لم نجدها في القراءات السابقة سواء عند **فراس** أو غيره من الذين اعتمدنا عليهم في فهم زمرتي الوجود "القدسي والدنيوي".

نستنتج أن "القدسي والدنيوي" فكرة لاحقت الأديان كلها، ورغم اختلاف المعتقدات في تصورها إلا أنها حافظت عليها باعتبارها الثابت في تاريخ كل المنظومات الدينية التي عرفها الإنسان عبر التاريخ كله.

ب- المتغير في تاريخ الأديان :

[1]- المصدر السابق، ص 11

المتغير في تاريخ الأديان مطلب يختلف كليا عن لأن المتغير هو النسبي المتحول لكن المتغير بالمف... مختلفة. والمتغير في تاريخ الأديان هو حتما ما يميز كل منظومة دينية عن أخرى. فبعد أن توحدت الأديان كلها حول فكرة الثابت وهو تقسيم الوجود لزمرتي القدسي والدنيوي ستختلف لتتمايز، أما ما يميزها فهو حاضر دائما فيكل الأديان لكن بشكل مختلف دائما أي أنه المتحول.

وقد يحيلنا هذا المطلب أيضا لدراسة كرونولوجية تحتم علينا ملاحقة الفكر الديني عبر التاريخ والبحث فيه عن دائم الحضور المتغير في شكل حضوره من دين لآخر، فما هو إذا؟. إن **فراسالسواح** لم يجهر في أي من دراساته بموضوع المتغير في تاريخ الأديان، وقد سبق أن أشرنا في توطئة هذا المطلب –الثابت والمتغير- على أنه غير شاخص في المشروع الفكري **لفراس** لكن بالتحليل نستطيع إبراز فكرة المتغير في تاريخ الأديان عنده لا محالة ولا يجب أن نخفي للأمانة العلمية والأكاديمية - التي نعتبرها خطوطا حمراء لا يجب تجاوزها - أننا سنلجأ إلى نوع من الاستنطاق لأن نصوص **فراسالسواح** كما سبق وأن قلنا لا يقدم لنا هذا المطلب جاهزا. نقول هذا لأن البحث عن اللامنطوق في نص **فراسالسواح** هو أقرب إلى التلفيق الذي لا نرغب أن ننعت به.

أول النصوص التي أردناها أن تكون البداية هي النص الآتي : "وبعد، لقد كانت السيدة مريم العذراء آخر تجل للألوهة المؤنثة في ضمير الإنسان، ويبدو أنها باقية معه على مر الأزمان"[1]. كان هذا آخر سطر من مؤلف لغز عشتار، الذي بحث فيه **فراس** عن الأسطورة الأولى "عشتاروت"، وما يهمنا من هذا النص مقطعه **"آخرتجل"**، والذي يدل على أن عشتار امتلكت تجليات عدة. حتى قادنا هذا الاستنطاق إلى اكتشاف المتغير في تاريخ الأديان حسب **فراسالسواح** وهو التجلي **(AVATAR)**، فقررنا أن نتأكد من ذلك بالعودة إلى ميرسياإلياد في مؤلفه "المقدس والمدنس".وبدون أدنى صعوبة وقفنا على النص الآتي: "يأخذ الإنسان علمه عن المقدس لأن هذا يظهر ويبدو كشيء مخالف تماما للدنيوي. ولترجمة عمل هذا المظهر للمقدس عرضنا مصطلح التجلي "[2].

وفي هذا النص أكد لنا ميريسياإلياد أن العلاقة بين المقدس والدنيوي قد تأخذ شكل تداخل عن طريق التجلي. ومن كل ما سبق أصبح الأمر لا يقبل الشك، ونقصد أن المتغير في تاريخ الأديان هو التجلي الذي يأخذه المقدس في الدنيوي، فالأديان كلها إذا تقسم العالم إلى زمرتي المقدس والدنيوي، لكنها تختلف في تجلي المقدس في الدنيوي، فما المقصود "بالتجلي" ؟.

---

[1]- **لغز عشتار، ص 416**

[2]- **المقدس و المدنس، ص 16**

إن التجلي أو "AVATAR" قريب جدا من مف
فالتجلي عند لالاند هو لفظ سانسكريتي يعني النزول.
التجسد[1]. وفعلا يلائم هذا المعنى علاقة المقدس بالدنيوي لأن المقدس عندما يتمظهر في الدنيوي يعد ذلك نزولا أو تجليا. لأنه أرفع منه شأنا وقيمة. ولا يجهل أحد قيمة مفهوم التجلي في الفكر الصوفي. وهذا أمر سنعود إليه في خاتمة هذا المطلب، بعد أن نوضح فكرة التجلي من خلال ثلاث جزئيات هي :

1- التجلي والأسطورة (عشتار نموذجا).
2- التجلي والطوطم.
3- التجلي والخلق.

وسيكون دائما الهدف واحد وهو إبراز تغير التجلي في المعتقدات المختلفة.

1- التجلي وأسطورة عشتار :

بالنسبة للأسطورة "عشتار" التي عرفت أشكالا عدة في ديانات اتخذت من الأنوثة إله. يعتبر "التجلي" هو مربط الفرس فيلغز عشتار فمن يريد فهم قصة عشتار يجب أن يفهم أولا تجلياتها المختلفة أو المتغيرة من منظومة دينية لأخرى. وقد وقع اختيارنا على "عشتار" (المقدس) كنموذج لأنها حسب **فراسالسواح** أول إله عبده الإنسان[2]. وحتى يسهل علينا الأمر سنلجأ إلى طريقة تلخص موضوع عشتار وتجلياتها في المنظومات الدينية القديمة.

أ- عشتار القمر :

إن عشتار الإله الأول المعبود هي المقدس الذي ما كان الإنسان قادرا على إدراكها دون تجل لها أو نزول في الدنيوي المحسوس. مثلما لا يستطيع الطفل إدراك المجرد الرياضي دون تجسيد مادي محسوس، وقد كان القمر أول تجلياتها حسب **فراسالسواح**، وأما الحضارة التي شهدت هذا التجلي فهي الحضارة "السومرية"، ويتأكد ذلك حسبه في أسطورة هبوط "إنانا" إلى العالم الأسفل تاركة عالمها السماوي. وأسطورة "هبوط إنانا" هي أسطورة سومرية قديمة تعتبر إلى اليوم من أروع الأساطير البشرية على الإطلاق، و "إنانا" هي نفسها عشتار[3].

أما أنوثة القمر فذلك أمر يعود إلى علاقة حياة المرأة عموما بالقمر، فالمرأة لها حياة قمرية[4].فهي مرتبطة بدورة شهرية معادلة لدورة القمر وهنا قد يسأل القارئ لماذا القمر

---

[1]- موسوعة لالاند، الجزء الأول، ص 125
[2]- لغز عشتار، ص 41
[3]- مغامرة العقل الأولى، ص 388، 389
[4]- لغز عشتار، ص 88

بالضبط؟ فنقول أن لتجلي الأول أخذ صورة القمر دنس الأرض اعتبره الإنسان مناسبا للمقدس المحترم.

ب- عشتار الخضراء :

إن التجلي الثاني لعشتار هو النبات رمز الحياة، لأن الأرض حسب الفكر القديم تموت في الخريف والشتاء لتحيا من جديد في الربيع. وقد اقترن الاعتقاد بالتجلي في الشجرة في الكثير من المنظوماتالدينية، "فأدونيس" إلى حسب الأساطير السورية القديمة ولد من شجرة وهذه الشجرة لم تكن سوى عشتار[1]. كما تجلت عشتار في صورة القمح فالسنبلة تجل آخر لعشتار، وربما يعود ذلك لدور المرأة في اكتشاف الزراعة في المجتمعات الأميسية القديمة.

جـ- عشتار شعلة النار :

إن المعابد تحرص على إبقاء شعلة النار مضيئة وحتى الدهماء عندنا في زيارتها لضريح الولي الصالح تشعل شمعة. ويعود معتقد قداسة الشعلة إلى أسطورة قديمة تحكي أن النار الأولى جاءت من القمر بفضل عشتار[2].وربما يعود ذلك إلى الطمأنينة التي كانت تقدمها النار للإنسان القديم. ففي الليل يزداد شعورنا بالخوف الذي يتبدد بمجرد أن توجد نار تمنح الضياء. لذلك كان الإنسان القديم يستأنس بها، وقد وجدنا في النار نصا يؤكد فكرة التجلي مفاده : "وقد بلغ تقديس النار أوجه في الديانة الزرادشتية التي كان أتباعها يعبدون النار باعتبارها التجلي الحقيقي بالآلهة أهورامزدا"[3].

د- عشتار الحيوان :

الأفعى أبرز التجليات الحيوانية للأم الكبرى عشتار، إما لهيبة الإنسان من هذا الحيوان وإما لأنه كان يجد في سمها شفاء من المرض القاتل لذلك منحها قداسة فتجلت عشتار في صورة الأفعى[4]. كما نجد في الطوطمية غالبا تجليا للمقدس في الصورة الحيوانية، نفس الأمر نلمسه في تقديم القرابين الحيوانية تقربا من "قوة الغفلة" المجهولة لاسترضائها وطلب معونتها وتجنبا لغضبها. يركز **فراسالسواح** في العهد الجديد على حادثة البشارة عندما هبط الملاك يبشر مريم بمولودها، فالروح القدس عندما هبط إلى مريم تجلى في صورة الحمامة البيضاء. كما يعتبرها التوراة رمز الحياة بعد أن هدأ الطوفان، فهي التي عادت إلى نوح بغصن الزيتون.

هـ- عشتار الإنسان :

---

[1]- المصدر نفسه، ص 110
[2]- المصدر نفسه، ص 128
[3]- المصدر نفسه، ص 132
[4]- المصدر نفسه، ص 135

حتى الإنسان كان صورة للتجلي، فالمقدس (عش
كمريم العذراء أو المسيح الابن المخلص، فالأسطو
أصبحوا بعد عصور أشخاصا مقدسون لينتهوا في الأخير إلى آلهة، وفي كتاب "دين الإنسان" نجد عنوانا يتناول فكرة أصل الآلهة[1]. وربما يكون ذلك راجع إلى رفض الإنسان لفكرة الموت على أنها النهاية. لأن التجلي هذه المرة يعطي للإنسان الاستمرارية والخلود، كما نجد في الأساطير اليونانية أن "أخيل" المقاتل الرمز هو ابن إلهة المياه التي حملته من عقبيه وأدخلته في النهر المقدس، وتستمر الأسطورة المقدسة للبشر عندما تمنح للفقيه أو الراهب قداسة أو احتراما.ولم تكن هذه التجليات كل الصور التي عبر عنها **فراسالسواح** في كتابه لغز عشتار بل نحن أخذنا البعض منها على سبيل المثال لا الحصر.لنستنتج أن عشتار "المقدس" تغيرت تجلياتها من منظومة دينية لأخرى، فصورتها الدنيوية كانت دائمة التغير، لتؤكد أن علاقة المقدس بالدنيوي هي علاقة تجلي تعبر عن نزول المقدس في الدنيوي بشكل لم تتفق عليه كل المعتقدات والأديان. بل التجلي (Avatar) كان متغيرا من دين لآخر.

2-التجلي والطوطم:

أكد "لالاند" أن الطوطم يعني الحرام أو المستحرم، كما أكد أن الطوطم اتخذ رمزا للعشيرة أو القبيلة، بمعنى أن الطوطم يتغير من زمرة اجتماعية في شكلها البدائي إلى أخرى[2]. وهذا ما يؤكد ثانية أن التجلي هو المتغير في تاريخ الأديان، باعتبار الطوطم من أقدم التجليات التي اتخذها المقدس في علاقته بالدنيوي. لكن الخطأ الشائع هو اعتبارالطوطم معبودا اتخذته القبائل فيقال أن القوم يعبدون الحيوان الفلاني أو النبات الفلاني.

لكن **فراسالسواح** يؤكد أن الطوطم لم يعبد يوما، فرغم القداسة التي كانت تمنح للطبيعي (حيوان أو نبات)، إلا أن القداسة لم تكن تتجاوز صورة الطبيعي، مثال ذلك: لو اعتبرنا أن قبيلة اتخذت من الثور طوطما ستكون صورة الثور هي المقدسة والصورة هنا تشير إلى "النوع". وأما الثور بعينه فيبقى له الاحترام والتبجيل دون التأليه[3]، ويطرح **فراسالسواح** سؤالا بالغ الأهمية بالنسبة إلينا في مطلبنا هذا مفاده : إلى ماذا تشير صورة الحيوان الطوطمي، وما الذي يعبده الأسترالي من وراء هذه الشارة المقدسة ؟.[4]

في الحقيقة من خلال الطوطم حسب **فراس** هو "قوة غفلة"، والمقصود بذلك أن المقدس غير مشخص لا تاريخ له ولا اسم ولا شخصية. يمثل طاقة منبثة في الكون ككل

---

[1]- دين الإنسان، ص 204
[2]- موسوعة لالاند، ص 1466، 1467
[3]- دين الإنسان، ص 182
[4]- المصدر نفسه، ص 183

وما الطوطم إلا جزء من كل تم اختياره ليكون تجليا
ومنه يظهر لنا أن الفكر الطوطمي يؤكد كل است
والدنيوي رافقا دين الإنسان منذ خطواته البدائية الأولى. كما أثبت أن العلاقة بينهما هي علاقة تجل (Avatar) وهذا التجلي متغير من مجتمع لآخر، أي استنادا إلى عامل المكان، عكس تجلي عشتار الذي كان استنادا إلى عامل الزمن من حضارة لأخرى.

3-التجلي و الخلق:

لقد أسهب **فراسالسواح** في حديثه عن الخلق ففي أعماله كلها إلا و نجد فصلا أو بابا أو حتى نصا فقط يشير إلى فكرة الخلق، ففي مؤلفه "مغامرة العقل الأولى" نجد الفصل الأول يتكلم عن "سفر التكوين"، والتكوين هنا يعني الخلق. وقد أكدت كل الأساطير سواء السومرية أو البابلية أو الكنعانية أو حتى التوراتية على أن الحلق يمثل تجليا للمقدس في الدنيوي. أي الخالق في المخلوق، أو اللاهوت في الناسوت. وهنا سنحاول استنطاق نصوص **فراسالسواح** لشرح هذا التصور لأنه كما سبق وأن قلنا تعتبر فكرة التجلي وتغيرها فكرة غير منطوقة في المشروع الفكري **لفراس**. لكن نعود لنؤكد أن هذا الاستنطاق هو بعيد كل البعد عن التلفيق،وأول نص اخترناه هو الآتي: "تتفق الروايتان على أن خلق الإنسان هو آخر عمل في سلسلة الخلق التي قام بها الإله. كما تتفقان على الأهمية البالغة لهذا العمل ففي بداية اللوح السادس نجد مردوخ وقد حدثته نفسه بخلق أشياء مبدعة. وقد وصف هذا العمل في مكان آخر من اللوح بأنه العمل الذي يسمو على الأفهام، أما أهمية خلق الإنسان في نص التوراة فتظهر في كونه قد خلق على صورة الإله"[2]. المقصود بالروايتين هنا الرواية البابلية والرواية التوراتية، لكن الأهم في هذا النص أن الرواية التوراتية تؤكد على أن خلق الإنسان يتضمن فكرة التجلي لأن الإنسان خلق على صورة الإله. لكن لم نشأ أن نتسرع الحكم بأن **فراس** اعتبر الخلق تجسيدا لفكر التجلي. حتى نعثر على نص آخر يذهب في نفس السياق، وقد كان لنا ذلك بعد عناء القراءة المتأملة حينما صادفنا النص الآتي في مؤلف "دين الإنسان" : "عندما تدخل الألوهية طور الخلق نأتي إلى تجلي الرحمانية وهنا تتجلى الألوهة كقدرة خالقة لكل مظاهر الكون"[3].

وقد استخدم **فراسالسواح** اسم الرحمن دلالة على الخالق في هذا النص لأن في الخلق رحمة للمخلوق عندما أوجده من نفسه. عندئذ يمكن اللجوء إلى فكرة الفيض عند أفلوطين لفهم ما يقصده **فراس** الذي استعان في اقتباس هذه الفكرة من "الجيلي عبد الكريم" أحد أقطاب الفكر الصوفي. وقد نفهم أيضا ما أراده **فراسالسواح** بالتجلي في الخلق عن طريق عكس اتجاه النظر أي بالانطلاق من المخلوق إلى الخالق. فالله يطلب منا دائما النظر إلى

---

[1]- المصدر نفسه، المكان نفسه
[2]- مغامرة العقل الأولى، صفحة 147
[3]- دين الإنسان، صفحة 296

مخلوقاته "السماء كيف رفعت" و"الجبال كيف نصبت
إدراكه هو من خلال مخلوقاته. وهذا ما يؤكد أن الخل
بما أن الخلق أجناس وأنواع لا تحصى ولا تعد فإن ذلك يثمن فكرة التغير في التجلي، فهذا الأخير قد يحمل صورة الرحمن أو صورة الجمال أو البديع أو صورة القوي الجبار المتعال أو صورة العدل إلى غيرها من أسمائه الحسنى وصفات العلى.

أما خلاصة مبحثنا هذا فيمكن حصرها في فكرتين أساسيتين : الأولى مفادها أن كل دين من الأديان مهماكان وضعيا أو سماويا إلا ويقسم الوجود إلى زمرتين وهما المقدس والدنيوي، وذلك هو الثابت في تاريخ الأديان كلها.

أما الثانية فمفادها أن الأديان كلها اتفقت على أن التجلي هو المتغير في المعتقدات كلها منذ بدائية الإسنان المتدين إلى آخر الأديان وهو الإسلام وبه نكون قد وصلنا إلى نهاية هذا المبحث "الثابت والمتغير في تاريخ الأديان".

مدخل الفصل الثالث:

أقدم المدونات الفلسفية تؤكد أن العقل الفلسفي هو ذاك الذي يمارس التفكير بأسلوبين هما التأمل و النقد، فحوار سقراط و بو ليمارك يؤصل لذلك. كما فعلت فيما بعد المأدبة، لكن اذا كان التأمل الفلسفي يرسخ حرية العقل في التساؤل و ما يقابله من مواقف ووجهات نظر فإن النقد يؤكد مسؤولية العقل تجاه العقل، أي تحمل العقل الذي أنتج خطابا فلسفيا ما لتداعيات ما أنتجه تجاه العقل الذي استهلك هذا الخطاب. و قد تجسد هذا المشهد في الفلسفة النقدية التي واجه كانط بها الفلسفتين العقلانية و التجريبية، لذلك يعتبر هذا الفيلسوف مرتب البيت الفلسفي؛ فالفلسفة النقدية تلعب دور من يراجع المسودة ليعيد صياغة الأفكار بشكل أحسن؛ المقصود من كل ذلك أن النقد وظيفة بالغة الأهمية، فهو عمل يمكننا من الوقوف على الفكرة وقفة المتذوق الذي لا يجد أي حرج في أن يشير إلى النقائص. لكن مثلما يمتلك حق التجريح عليه أن يعطي البضاعة حقها، أي أن النقد مثلما يبحث في أي إنتاج فكري عن الإخفاقات عليه أن يعترف بالنجاحات. هذا هو المنطلق الذي نريده أن يكون مبدأ انتقادنا للمشروع الفكري **لفراس السواح**؛ فما يكاد أن يتحول إلى خطأ شائع هو اقتصار العمل النقدي على سلبيات الإنتاج الفلسفي، و الحقيقة غير ذلك لأننا وجدنا أن العمل النقدي يكشف العيوب و المحاسن و إن كان يركز على الأولى دون الثانية.[1]

أما بالنسبة للاستشراف فقد وجدنا فيه مشكلا هو الآخر، إذ أننا نحاول ضبطه كمفهوم بين دلالتين، الأولى تعني محاولة التنبؤ بمستقبل الدراسات العربية في مجال الموضوع الديني؛ أما الثانية فتعني تصور أو تخيل ما ينبغي أن تكون عليه. و في كلا الحالتين وجدنا مآخذ، ففي حالة ما حددنا متن الاستشراف على أساس الدلالة الأولى سيكون ذلك طلبا للمستحيل الذي لا يمكن نيله؛ لأن التنبؤ الذي نعلم أنه يقوم أساسا على مبدأ الحتمية لا يكون

---

[1]- الموسوعة الفلسفية، أندريه لالاند، ص 238.

مجديا إلا في عالم المادة و العلوم التجريبية؛ أما في حـ
الثانية فسيجعل متنه تصورا ذاتيا يجسد رغبة المستشرف ليس إلا.

لهذه الأسباب سنحاول قدر الإمكان أن نقدم في استشرافنا للفكر العربي و الموضوع الديني خطابا فلسفيا نتحفظ عليه قبل أن تتم صياغته؛ لأننا سنحاول التنبؤ و التمني و نعلم أن في تنبؤنا قدر كبير من الريب، وفي ما نتمناه قدر كبير من الرغبة.

المبحث الأول: نقد المشروع الفكري لفراس

على المستوى المعرفي القطرية و القومية والتطورية إضافة إلى التصوف المصطنع، هي أربعة مآخذ نظن أنها سهلة الإدراك في المشروع الفكري **لفراس السواح**؛ أما المأخذ الذي لم يكن من السهل ملاحظته فهو ابتعاد هذا المفكر عن الربط بين نتائج مشروعه و توظيفات عملية تربطها بالواقع. و بما أن الأمر يتعلق هنا بالسلبيات فسنحاول قدر الإمكان أن نجد لها أساسا يمنحها المشروعية سواء بالتحليل المنطقي المقنع أو بالاعتماد على دراسات أخرى تبرره؛ أما الإيجابيات أو المحاسن فهي أيضا موجودة من خلال الوضعية و تنوع أو تشعب الأبعاد الفكرية **لفراس السواح**.

لكن على المستوى المنهجي كان من الصعب جدا اختراق الاتساق الفكري لهذا المشروع؛ الذي تميز بإتقان في تطبيق المناهج و الالتزام بها عموما. إذ يبقى المأخذ الوحيد هو عدم الالتزام بأحد أهم شروط الفينومينولوجيا و هو تعليق الأحكام المسبقة؛ أي أن **فراس السواح** أظهر في مشروعه تحكما كبيرا في أي منهج قرر استخدامه ناهيك عن توفيق تام في اختيار المنهج المناسب للدراسة التي كان يريدها.

المهم في عملنا النقدي هذا سنحاول التأسيس لإجرائية ارتئينا أنها هامة جدا؛ ففي حالة اعتمادنا على مفكرين و باحثين في قراءتنا لنقائص المشروع الفكري **لفراس السواح** سنصطلح على ذلك بالانتقاد؛ أما في حالة اعتمادنا على التحليل و المنطق والقراءة الذاتية المتواضعة جدا سنصطلح على ذلك بالتعقيب.

و الأهم هو أن نصل قدر الامكان إلى تصور تقييمي و تقويمي لما عرضه **فراس السواح** من أفكار في مختلف مؤلفاته، كما أن الحذر سيكون شرطا سنحاول قدر الإمكان استيفاؤه بما يشبه الروح العلمية حتى ينال نقدنا مصداقية هو في حاجة إليها؛ أما التحفظ الذي لازلنا نصر عليه فهو نتيجة لسببين اثنين الأول أننا لا نرقى لنلبس ثوب المنتقد في ظل المكانة التي يتمتع

بها **فراس**، و الثاني أن الاشتغال على مشروع **فراس** تشبه علاقة المتعلم بالمعلم تجبرنا على الخجل من الوقوف في مكان الحكم.

سنشير في معوقات البحث إلى شح كبير في المادة المعرفية التي تنتقد أفكار **فراس**، إذ لم نجد سوى مؤلفا واحدا هو " الأرض اليباب " **لتركي علي الربيعو** و للأسف لم نحصل إلا على بعض القراءات حوله تؤكد أنه محاكمة يقوم بها المؤلف للفكر العربي الأسطوري؛ أي أنه كتاب نقدي لأبرز من اهتموا بالأسطورة و منهم **فراسالسواح** الذي خصص له الفصل الخامس من هذا الكتاب. كما قد نلجأ إلى كتاب " فجر الضمير" **لجيمس هنري بريستيد** في نقدنا لقطرية الخطاب المقدم من قبل **فراسالسواح** و غير ذلك سيكون تعقيبات منا على مشروعه الفكري لا يرقى إلى خانة النقد وكأنه كما سبق و أن أشرنا نقد نتحفظ على متنه.

فبالنسبة للقطرية في المشروع الفكري **لفراسالسواح** تتجسد بشكل جلي لافت للانتباه في مؤلفه " لغز عشتار"، لأن في هذا المؤلف يريد **فراسالسواح** أن يجعل من سورية أهم البقاع و يعتبرها مكان البداية؛ أي بداية الحكاية التي تروي قصة الإنسان مع الأسطورة و الألوهة في شكلها المؤنث. أما جيمس بريستيد فله رأي آخر إذ يعتبر مصر هي المكان الذي شهد ميلاد العلاقة بين الإنسان و الدين والأسطورة. بل حتى الأديان السماوية تبحث عن مكان لها قرب النيل[1] كاليهودية و المسيحية؛ هذا الجدل بين ما قدمه **فراس**وما قدمه من قبله بريستيد لا يمكن فهمه إلا عن طريق إبراز نقطة تقاطع بينهما في هذا الجدل، فالبداية سواء كانت في سورية أم في مصر القديمة فهي ترتبط دائما بانتقال الإنسان من نمط العيش المعتمد على الصيد إلى نمط العيش المعتمد على الزراعة؛ فالزراعة هي العامل الأساسي الذي حقق للإنسان الاستقرار و التجمع، بمعنى أن اكتشاف الزراعة هو الذي نقل الإنسان من حياة متوحشة لا يختلف فيها عن الحيوانات الضارية إلى حياة المدنية التي جسدت أولى مراحل الحضارة. يمكن إذا الوصول إلى الحقيقة بالإجابة على سؤال مفاده: من عرف الزراعة أولا السوريون أم المصريون؟.

---

[1]- فجر الضمير، جيمس هنري بريستيد، تر: سليم حسن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دون طبعة وسنة، ص448.

يرى **فراسالسواح** أن سورية هي أول أرض ز هذا الطرح: "...حيث أثبتت الحفريات الأثرية التي مازالت قائمة اليوم على قدم و ساق، أن أولى التجمعات البشرية المستقرة و أولى القرى المبنية في السهول المفتوحة قد قامت في سورية الجنوبية في منطقة فلسطين و وادي الأردن خلال الألف العاشر و الألف التاسع قبل الميلاد و إن أولى التجارب الزراعية قد تمت في المناطق الداخلية من سورية ..."[1] .

في حين يرى بريستيد أن أول مجتمع اكتشف الزراعة و مارسها هو المجتمع المصري القديم و حتى نبرر الإسناد يمكن عرض النص الآتي لبريستيد: " و الدلائل تؤيد رأي من قال أن هؤلاء المصريين الذين عاشوا في عصر ما قبل التاريخ المدفونين في أقدم الجبانات – هم و أجدادهم كانوا أقدم مجتمع عظيم على الأرض استطاع أن يضمن لنفسه غذاء ثابتا باستئناس الموارد البرية من نبات و حيوان "[2].

النص الأول **لفراس** يؤكد أن سورية هي المكان الذي شهد أول مجتمع زراعي، أما بريستيد فيخالفه الرأي و يعتبر مصر مهد الزراعة و مكان ميلاد المدنية. الحق أن كل طرف يستند إلى حقائق علمية لكننا نرى أن حجة بريستيد أقوى من حجة **فراس**؛ لأن المدونة التي اعتمد عليها **فراس** تعود إلى القرن العاشر قبل الميلاد على أقصى تقدير أما مدونة بريستيد فتعود إلى القرن العشرين قبل الميلاد؛ لذلك نرجح كفة الثاني على الأول، فالمصري القديم هو أول من اكتشف الزراعة فكون مجتمعا أفرز علاقات جعلته يكتشف السلوك و يميز فيه بين الحسن و القبيح الأمر الذي كان سببا مباشرا في ظهور الأخلاق، ذلك هو فجر الضمير.

أما **فراسالسواح** فقد وقع في فخ القطرية عن سبق إصرار لأنه كان يعلم بوجود نظرية بريستيد التي تبدو أكثر منطقية باعتبار مصر تعني النيل و الخصب الدائم طوال الحول أما سورية فهي منطقة وديان تتغذى على الأمطار التي قد تجود و قد تشح. رغم ذلك أصر **فراس** على موقفه و الدليل قوله الآتي : " أثبت علم الآثار الحديث بالتعاون الوثيق مع علم

---

[1]- لغز عشتار، ص 15.
[2]- فجر الضمير، ص 29.

الحياة النباتية لما قبل التاريخ، أن الزراعة لم تظهر لأ جرى الاعتقاد لفترة طويلة بل في السهول و الوديان الداخلية التي ترويها مياه الأمطار و في المناطق التي شهدت لفترة طويلة النمو الحر لحقول الحبوب البرية و على الخصوص سهول سورية الداخلية..." [1].

رغم كل ما سبق ذكره يبدو أن الجدل بين **فراس** و بريستيد يتمحور حول الزراعة و المدنية وليس الدين لأن بريستيد يقصد بفجر الضمير إدراك الإنسان للقيم الأخلاقية؛ لكننا نعتقد أن هناك علاقة تلازمية بين الدين و الأخلاق الأمر الذي قام بإضعافه فراس لذلك سنتطرق لهذه الفكرة بتخصيص مساحة لها في النقد.

لم تكن القطرية العيب الوحيد الذي يشوب المشروع الفكري **لفراسالسواح**، بل كذلك القومية التي جعلته يتحدث في العديد من الأحيان عما يشبه حقوق الطبع؛ فالمنطقة العربية و مركزها سورية بالطبع لها حسبه فضل على الإنسانية يجب على الشرق الأقصى و الغرب أن يعترف به لأجداد العرب. هذا ما يحيلنا إلى وجود حضارات ترتبت تاريخيا في شكل يجعل أولها حضارة أجدادنا بحكم المكان (المنطقة العربية)، و هذا ما يرفضه ليفي ستروس الذي يتحدث عن وجود حضارة واحدة هي الحضارة الإنسانية أما ما قصده **فراس** فهو ثقافات ليس إلا؛ و هذا تعقيب لا نقد وفق ما تم التأسيس له كإجرائية في هذا المبحث.

أما التطورية فهي الخطأ الفادح الذي وقع فيه **السواح** إذ يظهر جليا في اعتماده على أطروحات سبنسر إذ بعد الدخول فيما يشبه صراعا للعقل مع نفسه و بعد شرح و تبرير يستطيع **فراسالسواح** أن يميز بين التطورية و البدائية باعتبار الأولى أفرزت الثانية، ثم يقترح **فراس** مفاهيم أخرى يراها أحسن كالتقليدية و المجتمعات اللاكتابية و لكن سرعان ما كشفنا أن **فراس** لم يستطع شرح تاريخية الدين و التدين دون تطورية ففي حديثه عن النموذج النياندرتالي و هو الإنسان الذي أكتشف بألمانيا و بالضبط بمنطقة " نياندر" و الذي يرتبط

---

[1]- لغز عشتار، ص 18.

وجوده بالعصر الباليوليتي الأوسط* تتكشف تطورية يبدو أن هذا الكائن البشري هو الحلقة الأخيرة التي تسلسل منها الإنسان الذي يعمر الأرض حاليا و الذي اكتمل شكله منذ ما يقارب الأربعين ألف سنة من الآن"[1].

قد يعتقد أن هذا النص لا يقصد التطورية لكن لدينا دليل آخر دامغ يؤكد تطورية **فراسالسواح** الذي أراد إخفائها؛ و بما أننا نعتمد في تعقيبنا على النص كي يفجر بعضه البعض الآخر نقدم للقارئ النص الآتي : " ففي هذا العصر الذي يمتد إلى ما وراء المليون الأول من عصور الكتابة، اتخذت الجماعات التي ندعوها بالأناسي، أو أشباه الإنسان hominidis الملامح و الخصائص العامة التي ميزت جنسنا منذ ذلك الوقت؛ فلقد غادرت الأشجار و عاشت على الأرض و سارت على القدمين منتصبة الجذع، و تطورت لديها قدرات عقلية و عصبية عالية... و نظرا لفقدانها الأنياب و المخالب التي تمتلكها القردة و السعادين، فقد اعتمدت على الكفين بشكل متزايد "[2].

هذا النص يقصد به **فراس**الإنسان الذي عاش في عصر الباليوليت الأدنى** و لا يحتاج إلى أي شرح أو تأويل كي يوافق تطورية هربرت سبنسر أو داروين، و من غير اللائق أن نجد في فكر اتخذ من الدين موضوعا له أفكارا تكرس النظرية التطورية لأن الأديان السماوية الثلاثة تتحدث عن خلق الإنسان و قصة هبوطه للعالم الدنيوي فآدم عليه السلام هو أول البشر و إذا كان **فراس** ينفي عن الإنسان الأول التدين لحيوانيته نعقب عليه بأن آدم أول البشر كان نبيا أي أن التدين كتجربة عنده قد بلغت ذروتها.

كل ما سبق ذكره من نقائص قد يؤدي إلى خدش المشروع الفكري **لفراسالسواح**، لكننا نمتلك تعقيبا آخر قد يكون له الأثر البالغ في الحكم النهائي على هذا المشروع؛ و الحقيقة أن هذا التعقيب يمس فكرتين قدمهما **فراس**، الأولى هي الأسطورة كمكون أساسي للدين؛ أما الثانية فتتعلق بالأخلاق كمكون ثانوي للدين.

---

*- **هوالعصرالذييمتدمنمائةألفسنةإلىعشرةآلافسنةمنعصرناهذا.**

[1]- **دين الإنسان، ص 124.**

[2]- **المصدر السابق، ص 123.**

** - **هوالعصرالذييمتدمنالمليونالأولقبلالكتابةإلىالألفالمائةمنعصرناهذا.**

نعتقد أن **فراس** مخطئ، وبما أننا ندرك قيمة حكمنا ع على تقديم الدليل القاطع على ذلك؛ إن الأسطورة ساهمت بشكل أساسي في ارتقاء الإنسان إلى ما فوق الأشياء و جعلته يبحث عن القوى التي تتحكم بالكون وعلى هذا الأساس قد تعتبر عاملا أساسيا في نقل الإنسان إلى حالة التدين لكن أن تعتبر عنصرا أساسيا يدخل في بنية أي منظومة دينية فهذا غير مقبول على الأقل فيما يتعلق بالأديان السماوية، فإذا كانت الأديان الوضعية تعج بأفكار نسجتها الأسطورة، فالدين السماوي يختلف عن الدين الوضعي في هذه النقطة بالذات بطبيعة الحال ما لم تتدخل لمسة الإنسان على النصوص و الطقوس والمعتقدات كما وضعها الله للإنسان علما أن هذه اللمسة هي ما نسميها تحريف الدين. أما الدليل على ما نقول هو تناقض فض وقع فيه **فراس**إذ في كتاب دين الإنسان يؤكد أن المكونات الأساسية للدين هي المعتقد و الطقس و الأسطورة ثم نجده في لقاء تلفزيوني على قناة أبوظبي من خلال برنامج مبدعون ينفي ذلك و الدليل هذا الحوار:

نوار[مُقاطِعة]: إذنفهيوسيطبينالدينوالإنسان؟

فراس: هيمكوِّنأساسيمنمكوِّناتالدين.

فإنأردتُأنأحلّلالدينإلىمكوِّناتهالرئيسيةلقلتُإنهيتكونمنمعتقد،ومنأسطورة،ومنطقس؛فإذاغابأحدهذهالعناصرالثلاثةصرنافيشك: هلهذهالظاهرةالتيندرسهاهيدينأملا؟يعني:

لايوجددينمندونمعتقد؛**دينمندونأسطورةيوجدأحيانًا**؛دينمندونطقسيستحيلأنيوجد:

لايوجددينمندونطقس،وإلاتحوَّلمندينإلىفلسفة؛[1] هذا ما يجعل **فراس** يفند نفسه بنفسه في اعتبار الأسطورة مكونا أساسيا، فالمكون الأساسي يجب أن يلاحق كل دين؛ و هذا الأخير بدون أسطورة يوجد أحيانا مثلما اعترف **فراس**.

كما نعتقد أنه أخطأ في اعتبار الأخلاق مكونا ثانويا بالشكل المطلق لأن الإسلام على الأقل إن لم توجد أديان أخرى، هو دين يجعل الأخلاق أمرا أساسيا رئيسا، فالإسلام دين معاملة و المعاملة سلوك معياره الأول و الأخير أخلاقي. كما أن الوصايا العشر في المسيحية

---

[1]- عنبرنامجمبدعون،تلفزيونأبوظبي، 2003/05/22، الحوار منشور على موقع:adtv.ae،تاريخ التصفح:2012/02/20.

تثبت نفس الفكرة و هي أن الأخلاق ترتبط ببعض الأد بحث **فراس** عن النقاط المشتركة بين الأديان كلها فتصبح الأخلاق حاضرة في البعض من الأديان و تغيب في البعض الآخر. كما أنه وضع مسلمات خاطئة هي التي قادته لنتائج خاطئة. أبرزها أن الدين ينظم علاقة الإنسان مع المقدسات و الأخلاق تنظم علاقة الإنسان مع الإنسان؛ الأمر يشبه هنا العلاقة العمودية و العلاقات الأفقية، والحقيقة أن الدين يحقق علاقة الإنسان بالمقدس و علاقته بالآخر، أما المسلمة الثانية فتتمثل في وجود منظومات دينية فارغة من الأوامر الأخلاقية و هذا الأمر كان على فراس أن يعتبره حالة شاذة لا يقيس عليها لأن أغلبية الأديان الوضعية و كل الأديان السماوية تتضمن الأخلاق كعنصر أساسي.

أشار تركي علي الربيعو في الفصل الخامس من مؤلفه " الأرض اليباب " إلى أن **فراسالسواح** فاجأ القراء بتصوفه إذ حضر في كتاباته بن عربي بشكل لافت للانتباه[1]، و رغم أننا لم نحصل إلا على تعليق يهتم بما ورد في هذا المؤلف إلا أن الأمر يبدو منطقيا لأن **فراس** الوضعي الذي يتقن المنطق لا يمكن أن يلبس ثوب المتصوف إلا إذا كان قد وجد فيه مخرجا، و نعلم جيدا أن التصوف غاية و لا يمكن أن يكون وسيلة. ضف إلى ذلك أن التصوف مادة لا تجتمع مع مواد أخرى في كيس واحد، والمقصود بالذكر التطورية و حتى التعامل مع الدين بالعقل عوض القلب. كل ذلك يجعل تصوف **فراسالسواح** محل شك بل هو تشويه للتصوف في حد ذاته؛ فالمريد لا يحلل و يركب كي يقتنع لأن ذلك سيجعله متكلما و هذا هو الغالب على فكر **السواح**.

أما آخر ما يؤخذ على **فراس**تعقيب يتمثل في الفصل التام بين الدين أو التدين و الواقع العملي، فقد رأينا الفكر الغربي كيف و جد للدين توظيفا عمليا. فماكس فيبر أوثق الربط بين البروتستانتية والليبرالية؛ أما كانط فقد وجد للدين إسقاطا على السلوك في بعده الأخلاقي و هيغل الذي يرى في الدين جوهر الدولة. لكننا وجدنا **فراس** يدرس الدين و كأنه فكرة شكلية مجردة أو صورية، أي أنه أخطأ بمبالغته في اعتبار الدين موضوعا نظريا و الدليل هو

---

[1]- تعليق: الأرض اليباب "محاكمة الفكر العربي الأسطوري"، عزت عمر، موقعدراسات عربية،تاريخ التصفح: 2011/12/16.

التعميم والشمولية التي أراد الالتزام بها عكس الفكر اختار النموذج الذي يهمه الأمر الذي سهل عليه ايجاد توظيفات و ربط واقعي للدين كموضوع دراسة. لذلك يشعر من يقرأ مشروع فراس السواح أنه يجتر الفكرة التي لا تمتلك ثقلا .

بما أننا سلمنا سلفا بأن النقد و إن ركز على السلبيات فلا مانع من أن يتضمن الإيجابيات يجب أن نعترف **لفراس**بأنه وفق في جل جوانب مشروعه من الناحية المعرفية في صياغتها بطريقة وضعية تمنحها المشروعية، ضف إلى ذلك أن **فراس** يبدو متمكنا من المادة التاريخية بامتياز و فوق ذلك ينجح دائما في الربط بينها و بين أبعاد أخرى جغرافية و اقتصادية و اجتماعية....إلخ. ضف إلى ذلك أن **فراس**لا يقدم المعلومة كي يقنع العقل بها بل يشعر القارئ أن هدف فراس كان دائما الدفع بالعقل إلى التأمل ثم إلى التساؤل.
كأنه لا يريد أن يؤسس لعقل المسلمة بل عقل الفرضية الذي يحمل الشك في يد و في اليد الأخرى يحمل السؤال. فلا يوجد دين يفرض نفسه على الإنسان بل يوجد إنسان يؤمن بالدين و آخر لا يؤمن فيواصل البحث عن السكينة و الطمأنينة. أما الذي آمن فلا يعني أنه يتوقف عن التفكير بل التفكير سيستمر و الدليل نقاش أهل العقيدة الواحدة كما أن للجنة أبواب.

هذا فيما يخص الجانب المعرفي أما الجانب المنهجي عند **فراس** فيحيلنا إلى التركيز في مشروعه الفكري على الشكل، و الحقيقة أن نقد هذه الفكرة غير متوفر لأننا لم نجد أي مفكر أو حتى مجرد دارس باحث وضع دراسة نقدية للمشروع الفكري **لفراسالسواح** على المستوى المنهجي (الشكل)؛ لذلك سنحاول أن نعقب ببعض الملاحظات العامة. أولها أن **فراس** ينوع المناهج التي تتحدد لديه بعناية فائقة حسب الموضوع، لذلك نجده أحيانا يعتمد المنهج التاريخي و يتقن الكرونولوجيا و أحيانا أخرى يعتمد التحليل والنقد إضافة إلى الفينومينولوجيا أما الأبرز الشاخص في مشروعه هو المنهج التجريبي في شكله الآركيولوجي. المهم أننا وجدنا **فراساناجحا** و بامتياز في اختيار المنهج المناسب للدراسة التي يقيمها.

فبالنسبة للمنهج التاريخي أو الكرونولوجي نجد العقل الأولى " الذي يتتبع فيه تاريخية الأسطورة إلى " دين الإنسان " الذي يتتبع فيه التجربة الدينية عند الإنسان منذ العصور الأولى المغمورة إلى آخر الأديان الشمولية. و الحكم في هذا المنهج هو لصالح **فراس** لأن أي قارئ يعترف له بإتقان هذا المنهج لأنه سيشعر لامحالة بأنه ينتقل عبر العصور بكيفية تمتع العقل وترتب الحوادث و تلخص الزمن بطريقة لا يتقنها إلا **فراس**.

أما التحليل والنقد كمنهج يمزج فيه بين تفكيك ديريدا و نقد كانط فهو طريقة يمكن ملاحظتها بشكل جلي في مؤلفه " الحدث التوراتي والشرق الأدنى القديم " فهذا العمل كما نعلم خصصه **فراس** للرد على أطروحة كمال الصليبي، فبعد تحليلها يعرج إلى انتقادها بطريقة تكشف عن قدرات عالية يمتلكها فراس في دحض الأفكار.

لكن المنهج الفينومينولوجي وهو أقل المناهج استخداما عند **فراس** فلا يحسب له بل عليه، لأنه في مؤلف " دين الإنسان " يصرح باستخدام هذا المنهج[1] لكن لم يحترم بعض الشروط التي تلزمنا بها الفينومينولوجيا؛ فالفينومينولوجي يتحاشى فرض أحكامه و قيمه على موضوع بحثه[2] و هذا باعتراف حتى من **فراس** الذي نجده لا يتوانى عن إصدار الأحكام الذاتية بدليل انتقاده و تعقيبه على تعاريف الدين المقدمة من قبل خيرة فلاسفة و علماء الحداثة و المعاصرة. ضف إلى ذلك أن آخر ثلاثة أسطر من مؤلف " دين الإنسان " تثبت أنه بدأ بحكم ذاتي على جوهر المؤلَف و انتهى به فلا يجسد بذلك الإخلال بالمنهج الفينومينولوجي فحسب بل يجسد أيضا الوقع في فخ الحلقة المفرغة المحظور عقلانيا. هذه الأسطر الثلاثة جاء متنها كالآتي: " إن الدين هو الحالة المثلى للتوازن مع الكون. و العبادة كيفما كانت صيغتها، وإلى من أو ماذا يكون توجهها، هي معبر إلى البقاء في الحقيقة، وحالة الوجود في الواحد. **أو كما قلت في الصفحات الأولى: حالة الوجود الحق.**"[3] هذا

---

[1]- دين الإنسان، ص 14.
[2]- المصدر نفسه، ص 14.
[3]- المصدر نفسه، ص 391.

النص يثبت أن **فراس** حدد خاتمة البحث في ماهية الد
مجال إذا للحديث عن فينومينولوجيا الدين في مشروعه الفكري.

أخيرا يمكن للباحث أن يلاحظ ميولا تجريبية عند **فراس** من خلال الشواهد الأركيولوجية التي غالبا ما يؤسس عليها أطروحاته و أبرز مؤلف يعتمد فيه على هذا المنهج هو مؤلف " آرام دمشق و إسرائيل في التاريخ و التاريخ التوراتي "، إذ ينطلق **فراسالسواح** في هذا المؤلف من معطيات تجريبية أركيولوجية ظهرت في الثمانينات و التسعينات من القرن الماضي[1]. كما يبرز في مؤلف " الحدث التوراتي و الشرق الأدنى القديم " لأن حبكة الجدل بين فراس والصليبي ستتمحور حول المشكلة الأركيولوجية للتوراة ويظهر ذلك من خلال تخصيص متن الباب الثاني للحديث عن البينة الآثارية و أركيولوجيا فلسطين لتفنيد الحدث التوراتي و دحض أطروحة الصليبي.

من كل ما سبق نستنتج أن المشروع الفكري الذي قدمه **فراسالسواح** له من الإيجابيات ما يفوق بكثير ما عليه من سلبيات، فعلى الأقل يجب أن نشهد **لفراس** أنه تطرق لموضوع كان حكرا على العقل الغربي؛ باعتبار العقل العربي كانت قد رسمت له حدود إنتاجه الفكري، رغم ذلك لا ينزه **فراس** عن النقد و التقويم فمثلما يعترف له يؤخذ عليه؛ لكن ما يهم هو فتح المجال للتفكير في الدين. فالحقيقة أن ما قدمه **فراس** يجعله رغم ما يؤخذ عليه أبرز مفكر في الميثولوجيا وتاريخ الأديان في الفكر العربي المعاصر. على الأقل يتعلم من يقرأ مشروعه أن الأفكار الدينية يمكن أن تناقش و تحلل؛ وإذا ما تم التأسيس لمثل هذه الدراسات و استمرت سيزداد فهمنا للدين و سنحل مشكلتنا معه الواقع بطرح مشكلته على المستوى النظري؛ وسيكون **لفراسالسواح** الفضل لأنه وإن أخطأ التعامل مع الفكرة فقد أصاب إثارتها.

كل ما سبق ذكره من سلبيات يمكن وضعه في كفة و ما سنشير إليه في هذه الجزئية يجب وضعه في كفة أخرى، فنظرا لأهمية متنها قمنا بالفصل بينها وبين النقد السالف الذكر؛

---

[1]- آرام دمشق و إسرائيل، ص05.

و المقصود هو فكرة " **المقدس** " التي تحدثنا عنها تاريخ الأديان كلها سماوية كانت أم وضعية. فبالرغم من أننا اتخذنا كإجرائية من التعقيب مفهوما يشير إلى ما سنسجله نحن من ملاحظات على المشروع الفكري **لفراسالسواح** إلا أننا نطمح لأن يرقى هذا التعقيب إلى مستوى النقد، لأننا نعتبر مضمونه أبرز ما توصلنا إليه من خلال تفكيكنا لأفكا **فراس**.

أجمع منتجي الخطاب الفلسفي المتطرق للموضوع الديني على أن المقدس والدنيوي تقسيم تتبناه الأديان كلها للوجود، فبالإضافة **لفراسالسواح** وجدنا أطروحات أخرى أكدت الفكرة نفسها؛ و على رأسها أطروحة إميل دوركايم و ميرسياإلياد ناهيك عن بعض النصوص التي ثمنت هذا التصور، وأبرزها التاو لصاحبه لاو تسي؛ الحقيقة أن مفهوم الدنيوي لا يثير أي مشكلة حتى وإن استخدم أحيانا أخرى مفهوم آخر عوضه و هو مفهوم المدنس؛ فذلك راجع إلى التصور الذي يراد به كل مفهوم. لكن في المقابل نجد أن مفهوم المقدس وظف توظيفا خاطئا. بل هو خطأ لا يمكن السكوت عنه لجسامته من وجهة رأينا.

إن المقدس في الواقع مفهوم يشير إلى موضوع مادي أو معنوي وقع عليه فعل التقديس، هذا الأخير هو فعل يخص الإنسان دون غيره من المخلوقات، بمعنى أن المقدس هو الذي منحه الإنسان القداسة؛ و الصواب من وجهة نظرنا المتواضعة أن المفهوم الذي كان ينبغي توظيفه للدلالة على ما يقابل الدنيوي هو " القدسي "؛ فالمقدس هو من أصبح كذلك و لم يمتلك القدسية بشكل أزلي، فهو إذا موضوع أصبح مقدسا في ثقافة دينية ما. و الله عز وجل هو القدوس لا المقدس لأنه غني عن العالمين فهو لا يمتلك القداسة بفعل فاعل لأنه الأول الذي ليس قبله شيء أي أنه كان قدوسا قبل الخلق كله و هذا يتعارض مع مفهوم المقدس الذي يتضمن الفاعل وهو الإنسان و المفعول به وهو الله. كما أنه عز وجل الآخر الذي ليس بعده شيء فهو الذي سيبقى بعد فنا كل ما خلق بما فيها الملائكة وسيبقى قدوسا لا يحتاج لمن يمنحه القداسة.

هذا هو الخطأ الفادح الذي وقع فيه **فراسالسوا** الآخرين. وعلى رأسهم دوركايم و ميرسياإلياد، **ففراسالسواح** يتحدث عن المقدس باعتباره العالم المقابل للدنيوي بل هو يعتبرهما الزمرتان الأكثر تناقضا من كل المتناقضات الأخرى[1] و ليس لدينا أي شك في أن **فراس** يعتبر الله أحد الموضوعات المقدسة التي يمكن أن تكون أشياء دنيوية أيضا قام الإنسان بنقلها من العالم الدنيوي إلى العالم المقابل له و هو المقدس.

نمتلك أيضا أدلة أخرى تثبت الخطأ الذي نتمسك بضرورة تصحيحه، **ففراسالسواح** يرى أن المقدس مفصول عن الدنيوي بالمطلق ويتم هذا الفصل بالتحريم، أي تحريم اللمس أو تحريم النظر مثلا[2] و هنا نسجل تناقضا فظا وقع فيه **فراس**؛ فالمقدس لم يكن ليقدس لو كان مفصولا عن الدنيوي بالمطلق لأن الإنسان يعيش في الدنيوي و لا يستطيع التقديس إلا عن طريق الاتصال بالمقدس على هذا الأساس تصبح المنظومة الدينية التي يبنيها فراس على فكرتي المقدس و الدنيوي فاقدة للاتساق. وذلك ما يؤكد مرة أخرى تفنيدنا لفكرة المقدس كما بالشكل الذي نحته **فراس** و غيره من المفكرين.

لحد الآن قد يكون رفضنا لفكرة المقدس و طرحنا لفكرة القدسي كبديل لها أمرا ناقصا لا يتم إلا بإعادة صياغة المنظومة الدينية صياغة نصحح من خلالها الخطأ؛ لقد لاحظنا بشكل جلي أن **فراسالسواح** يبني منظومته الدينية ـ التي يتصورها – على مبدأ الثنائية la dualité و الدليل هو استعانته بميكانيكا الكم و تصورها للوجود، و هذا أمر آخر يثبت أن فراس السواح لازال سجين المنطق التقليدي و التصورات الدينية القديمة خاصة التاوية التي صاغها لاوتسي اعتمادا على الثنائيات المتناقضة و النص الآتي يثمن ذلك.

الوجود و اللاوجود ينجمان عن بعضهما بعضا

الصعب و السهل يكمل بعضهما بعضا

الطويل و القصير يقابل بعضهما بعضا

---

[1]- دين الإنسان، ص 27.

[2]- المصدر نفسه، ص 27.

العالي و المنخفض يسند بعضهما بعضا

الصوت و الصمت يجاوب بعضهما بعضا

القبل و البعد يتبع بعضهما بعضا[1].

لذلك لا نستغرب أن **فراسالسواح** يقسم الوجود في المنظومة الدينية إلى زمرتي المقدس و الدنيوي. فهذا شكل آخر من أشكال اليانغ و الين.

أما البديل الذي نريد صياغته كتصحيح لأطروحة **فراس** و من سار معه في درب المقدس و الدنيوي فيتمثل في إعادة تقسيم الوجود إلى ثلاثة زمر، فالأديان تقسم الوجود إلى زمرتي المقدس والدنيوي إضافة إلى الإنسان كنقطة تقاطع بينهما؛ و لا نقصد بالمقدس ما قصده فراس بل نقصد به وجودا ماديا وقع عليه فعل التقديس من قبل الإنسان، فالحجر الأسود مقدس و البيت الحرام مكان مقدس و الطوطم كذلك.

أما الدنيوي فهو الوجود الذي لم يمنحه الإنسان القداسة كبقية الحجر وبقية الأماكن و بقية الحيوان و النبات. أما الإنسان فلا نقصد به الجنس البشري بل نقصد به الأنا المتدين الذي قد يكون فردا أو جماعة يقوم أو تقوم بتقديس الوجود أو سلبه تلك القداسة؛ نقول ذلك لأن الإنسان قد يكون أيضا مقدّسا.

ولا نكتفي بتقسيم الوجود إلى ثلاثة زمر و هي المقدس والدنيوي و الإنسان، بل هناك عنصر آخر هو خارج الوجود ذلك هو القدسي الذي يخلط فراس بينه وبين المقدس؛ فالقدسي ليس زمرة من الوجود بل هو المطلق أو اللانهائي الذي لا يسعه الوجود، هو الذي أوجد الوجود تميز بالقدسية قبل أن يخلق الوجود و يبقى قدوسا بعد أن يفنى الوجود.

لكي نشرح هذه الفكرة ارتأينا أن نستعين بالمثال الآتي: الله هو العدل و لا حتى العادل الذي عدله مطلق لأن العادل هو من ينصف الطرفين الخصمين و الله كان عدلا قبل وجودهما و سيبقى عدلا بعد فنائهما لذلك هو العدل و ليس العادل. لهذا نرى الأنسب هو القدسي و ليس المقدس كما رأى **فراس**.

---

[1]- **التاو، ص 27.**

المبحث الثاني: استشراف الفكر العربي و المو

لقد سبق و أن أشرنا إلى صعوبة الدراسات الاستشرافية المتعلقة بالموضوع الديني بين التنبؤ الذي يلائم في الغالب المواضيع التجريبية و الذاتية التي تعكس ما نرغب فيه أو ما نريده أن يتحقق بالنسبة للفكر العربي و علاقته بالموضوع الديني؛ لكن رغم ذلك سنحاول قدر الإمكان أن نجد لهذه المساحة من بحثنا متنا معرفيا يساهم في توقع مستقبل العلاقة بين الفكر العربي المعاصر و الموضوع الديني؛ لذلك قمنا أولا بتحديد المعالم الأساسية و العامة التي ستتميز بها هذه العلاقة المستقبلية و قد اخترنا الطابع الفرضي كشكل نصوغ من خلاله هذه المعالم. و بما أن الفكر العربي المعاصر بدأ يهتم بالموضوع الديني من خلال بعض الكتابات التي جسدت ارتقاء في كيفية تناول الموضوع الديني إذ أصبح جليا أن العقل العربي أصبح قادرا على التمييز بين التفكير بالدين و التفكير في الدين.

على هذا الأساس كان لابد أن تتضمن فرضيتنا الأولى توقع عودة الموضوع الديني بقوة على المستوى النظري و على المستوى الواقعي كتوظيف سياسي خاصة ناهيك عن التوظيفات الأخرى التي لا تقل أهمية و ثقلا عنه؛ و المقصود هو استخدام الدين في المجالات الاجتماعية و الثقافية و حتى الاقتصادية. فعلى المستوى النظري لم يكن الموضوع الديني بالأمس القريب محل اهتمام بل كان على العكس من ذلك موضوعا مغمورا يخافه العقل العربي خشية أن يتهم بالتجديف إلى غير ذلك من ردود الفعل التي كان يتجنبها المثقف العربي بعزوفه عن الموضوع الديني.

لكننا اليوم نجد اهتماما كبيرا بالموضوع الديني من خلال كتابات **فراسالسواح** و كمال الصليبي و محمد عابد الجابري و محمد أركون و علي تركي الربيعو و غيرهم كثير؛ هذا ما يجعلنا نتوقع جازمين بعودة قوية للموضوع الديني على المستوى النظري، فما قام به هؤلاء هو مجرد تمهيد أو تعبيد الطريق أمام دراسات أحسن و أعمق ستتمكن لامحالة من صناعة الدين على المستوى الفكري؛ هذه الصناعة هي التي ستمكننا من حل مشكلاتنا مع الدين لأنها

ستمكننا من ممارسة الجدل أو السجال الفكري بدل ا
يجب أن تسبق العودة النظرية للدين عودته في الواقع و ما نخشاه هو العكس.

لأن عودته النظرية إن هي سبقت عودته في الواقع ستمكننا من ترتيب علاقتنا مع الأفكار الدينية قبل استخدامها، و حتى يحدث ذلك يجب أن يصبح الدين مجال بحث أكاديمي في جامعاتنا و يجب أن يصبح مقياسا يدرس في معاهد العلوم الإنسانية و الاجتماعية و الفلسفة، باسم فلسفة الدين أو علم الاجتماع الديني لا يهم ذلك بقدر ما تهم إثارته من خلال محاولات عديدة ستوجد من بينها محاولة أو محاولات جادة مبدعة تساهم في فهم الدين و تمكن من توظيفه التوظيف الأنسب و خير مثال على ذلك أفكار مالك بن نبي و أثرها على بعض المجتمعات الإسلامية كإندونيسيا.

نقول ذلك لأننا شهدنا بالأمس القريب عودة للدين في الجزائر على المستوى الواقعي السياسي دون أن يسبقها خطاب فكري و ثقافي حول الموضوع الديني الأمر الذي سهل و بسرعة في تحول الدين من مشروع سياسي و اجتماعي إلى مشروع جهادي أدخل الجزائر في نفق لم نكن لنخرج منه لولا العناية الإلهية؛ فسبب التطرف الديني حسب ما نعتقد كان تهميش الدين كموضوع نظري، لأننا لو كنا قد فهمنا الدين جيدا لما قتلنا باسمه لأن الأديان كلها وضعية أو سماوية تحفظ النفس و العرض والمال.

و نخاف اليوم من أن تتكرر نفس المأساة لأن ما يسمى اليوم ربيعا عربيا ما هو في الحقيقة إلا مناخ مناسب جدا لعودة الدين إلى الساحة السياسية كظهور واقعي يسبق مرة أخرى طرح الموضوع الديني على المستوى النظري، و فوز التيار الإسلامي في تونس و في مصر بالانتخابات لأمر بالغ الأهمية يستوجب منا التساؤل لمعرفة مدى جاهزية المجتمعات العربية لتقبل المشروع السياسي ذا الخلفيات الدينية. و مدى جاهزية النخب السياسية الجديدة [الإسلامية] وقدرتها على صياغة مشروع دولة متكامل؛ إننا نشك في ذلك و نتمنى أن يكون شكنا خطأ لأنه و بكل بساطة من سيقوم بصياغة مشروع الدولة الجديد المبني على أفكار

دينية هو فكر لم يطرح الموضوع الديني على ال الاقتصادي.....إلخ. فكيف سينجح في صياغة هذا المشروع؟.

بمعنى أننا اليوم نواجه في بعض مجتمعاتنا العربية [دول الربيع العربي] ما يشبه طفرة سياسية اتخذت من الدين لونا لها، فالأحزاب السياسية في هذه المجتمعات تقوم بسد فراغ سياسي ليس إلا؛ فهي على أحسن تقدير تجمع نخبا احترفت المعارضة و شتان بين المعارضة و الحكم.

قد يلحظ القارئ أننا نبالغ في التركيز على ضرورة أن يسبق الطرح النظري للدين التمثل الواقعي خاصة في شكله السياسي، نحن نصر على ذلك لأن التناول النظري للموضوع الديني يسمح لنا بالتفكير في الدين قبل التفكير بالدين فهذا الأخير مثله مثل الأداة التي يجب أن نفكر في صناعتها قبل البحث عن كيفية استخدامها؛ و مخطئ من يعتقد أن الدين يقدم مشاريع جاهزة لبناء المجتمع، بل الأمر يحتاج إلى فهم معين يربط بين المعطيات والغايات التي تتغير من مجتمع لآخر، أي أن المجتمعات التي تشترك في الدين لا يخدمها مشروع واحد بل كل مجتمع مجبر على أن يبحث ليجد معادلة تناسبه و إلا لكنا اكتفينا باستنساخ المشروع الإندونيسي باعتباره مشروعا ناجحا إلى حد ما.

أما الفرضية الثانية فأردناها أن تتمحور حول مواجهة الفكر العربي المعاصر للمشروع الإسرائيلي من خلال الموضوع الديني، فما قام به اليهود هو توظيف سافر للدين أو للرواية التوراتية بعد إحكام صياغتها بالشكل الذي يضمن لليهود الحق في أرضهم المزعومة؛ الأمر الذي انعكس على بنية النص التوراتي التي تتماسك وتتسق كلما اقترب المتن الوارد في النص من المشروع اليهودي الذي يختزل تاريخهم، في حين تضعف بنية النص نفسه عندما يتطرق لمواضيع أخرى. خير مثال على ذلك مشكلة التوحيد التي يرتكب النص التوراتي بشأنها خطأ جسيما؛ فالرواية التوراتية أفسدت الفكرة [فكرة التوحيد] عندما حاولت صياغتها. و الدليل النص الآتي على لسان يهو: " قد سمعت أنين بني إسرائيل و تذكرت عهدي. لذلك قل لبني إسرائيل: أنا الرب، وأنا أخرجكم من تحت أثقال المصريين،

و أتخذكم لي شعبا و أكون لكم الهاً و أدخلكم إلى الأرض
و إسحاق و يعقوب، و أعطيكم إياها ميراثا".[1]

نلاحظ في هذا النص أنه يركز على العهد الذي قدمه الإله " يهو" لبني إسرائيل المتعلق بالأرض، و في نفس الوقت نلاحظ خطأين فادحين. الأول يتعلق بالتوحيد الذي أصبح وحدانية عبادة ليس إلا فعندما يقول "يهو" لبني إسرائيل: و أكون لكم إله. يسلب النص التوراتي الدين من التوحيد و يجعله دين وحدانية عبادة فقط لأن المعنى يتضمن فكرة وجود آلهة أخرى تم إقصاؤها إما باختيار من بني إسرائيل للإله "يهو" و إما باختيار الإله "يهو" لبني إسرائيل. أما الخطأ الثاني فيتعلق بالمساس بالذات الإلهية عندما يقول الإله "يهو": تذكرت؛ و التذكر هو فعل يدل على وجود نقص كما هو الحال عند الإنسان الذي يتذكر لأنه لا يستطيع التعامل مع كل ذكرياته مرة واحدة فيتذكر ما هو بحاجة إليه أما الله فهو المطلق لا يتذكر لأنه لا ينسى يعلم ما كان و ما هو كائن و ما سيكون.

كان هذا مثالا فقط لكي نبين أننا نستطيع و بكل سهولة اختراق الرواية التوراتية لأنها نص من نسج الخيال أبدعه الحاخام و لأنه بشر فهو يركز على فكرة أساسية فيحسن صياغتها و يتقن حياكتها في حين يغفل عن ما هو ثانوي أو هامشي بالنسبة للنص.

على هذا المنوال يمكن كشف زيف الرواية التوراتية و من ثم دحضها من الداخل أولا ثم بالدليل الأركيولوجي ثانيان و بما أن **فراسالسواح** قد علمنا الطريقة التي يتم بها ذلك نتوقع أن يصبح هذا الأمر مهنة يحترفها الفكر العربي المعاصر في تعامله مع الموضوع الديني عامة و النص التوراتي بالتحديد.

ضف إلى ذلك أن الرواية التوراتية حددت الواجب و هو عبادة "يهو" ثم حددت المقابل و هو الأرض؛ و نعلم أن الثواب الأعظم و الفوز الكبير يكون في الآخرة لأنها دار الخلود و هذا ما غفل عنه الحاخام لأنه بشر و جعل همه الدنيا التي لخصها في الأرض المزعومة. نريد في

---

[1]- **الرحمن و الشيطان، ص 104.**

الحقيقة خطابا هرمونيطيقيا يكشف عورة النص التو
الصراع العربي الإسرائيلي الذي يجب أن يكون أولا على المستوى الفكري قبل الواقع.

نتوقع أن يكون نقد **فراسالسواح** للرواية التوراتية بداية تؤسس لمجال معرفي غاية في الخصوبة و هو نقد الرواية التوراتية. لأن اليهود يدركون لا محالة أن الآخر غير المسلم ينظر لمنظومتهم الدينية كما يريدون هم لا كما يريد هو لأنهم يستعينون بالقداسة التي يمتلكها أي نص ديني كي يبرروا مشروعهم المزعوم. لكن قيام دراسات كهذه لا يمكن أن تقوم إلا بترسيخ فكرة دراسة الدين دراسة عقلانية فينومينولوجية تثبت عنصرية الدين اليهودي كونه الدين الوحيد الذي لا يرحب بالوافدين لأنه يزعم بأن "يهو" اختار بني إسرائيل ليعبدوه و هو الههم دون الأقوام الأخرى التي يجب أن تبحث لنفسها عن إله آخر.

قد يبدو هذا المشروع الذي نستشرفه كبيرا جدا على قدرات و مؤهلات الفكر العربي المعاصر لأنه اليوم يعبر عن ذهنية المغلوب لا الغالب، لكن هذا ليس ضربا من المستحيل فهو ممكن بل ممكن جدا عندما نجد تومس تومسون يقول: " إن الأبحاث الجديدة التي توفرت لدينا خلال ربع قرن مضى، قد فرشت أرضية صلبة تمكننا الآن من صياغة تاريخ لإسرائيل مستقل عن البحث التوراتي. وليست الكتب و الدراسات المنشورة حديثا إلا برهانا واضحا على أن كتابة هذا التاريخ بشكل موضوعي و طريقة وصفية قد صارت ممكنة. فجميع هذه المؤلفات تقريبا تضع بين أقواس معترضة الأخبار التاريخية المقتبسة من التوراة (دلالة على الشك المبدئي بمضمونها)..."[1].

هذا النص يثبت أن ما نستشرفه أصبح قاب قوسين أو أدنى بل هو لا يمثل ما ينبغي أن تكون عليه الدراسات العربية المعاصرة في واحد من أهم تعاملاتها مع الموضوع الديني بل هو واجب أكاديمي و أخلاقي يجب يلتزم به. أي أن الفكر العربي المعاصر إن لم يؤسس لمشروع كهذا سيكون فكرا أخرص سكت على أهم ما كان يجب أن يقال و إن هو جسد ذلك

1- آرام دمشق وإسرائيل، ص 08.

سيكون قد مهد لدحض طغيان الكيان الإسرائيلي لأن قبل أن تصبح واقعا يعاش.

أما الفرضية الثالثة اخترناها أن تتمحور حول **فراسالسواح** نفسه، إذ نتوقع أن تصبح جميع الدراسات التي قدمها مرجعية فكرية لما سيكتب حول الموضوع الديني أو حتى في مجال الميثولوجيا؛ والحقيقة أن الكتابات العربية في هذا المجال بدأت تنتعش و تتأصل أكثر بل إن حتى الطريقة التي أصبح الفكر العربي يتناول بها الموضوع الديني تغيرت و شهدت تطورا لا يخفى على أي قارئ سمحت له الفرصة بمقارنة القديم من الكتابات مع الجديد.

فعندما نجد علي تركي ربيعو يكتب حول نقد الفكر العربي الأسطوري فالفضل يعود **لفراسالسواح** و أمثاله من المفكرين الذين اهتموا بالأسطورة و الدين كالجابري و التيزيني و غيرهما، فلا يهم هنا مضمون الكتابة النقدية التي قدمها علي تركي ربيعو بقدر ما يهم الارتقاء الذي شهده الخطاب العربي المعاصر في هذا المجال من الكتابة. فبعد أن كان التفكير في الدين خجولا أصبح متمرسا، و بعد أن كانت المدونات التي تتطرق للدين والأسطورة تعتبر من نوادر الكتابة أصبحنا اليوم نقرأ كتابات أخرى حولها إما بأسلوب تحليلي أو نقدي، و الفضل يعود **للسواح** وأمثاله فقد ألفنا معه نقد الفكر الديني عندما تطرق لأطروحة الصليبي في مؤلفه " الحدث التوراتي " الذي يقدم فيه **فراسالسواح** اعتراضاته على العمل الذي صاغه الصليبي مركزا على الخلل في المنهج المتبع والذي كان أقرب إلى المنهج اللغوي المقارن للنصوص متجاهلا الحقائق التاريخية التي تثمنها الاكتشافات الأركيولوجية كأدلة تاريخية[1]؛ و الملاحظ أن الفكر العربي أصبح لا يقبل الرواية الدينية كما هي و هذا شكل من أشكال الوعي أو إن شئنا التطور الذي بلغه الفكر العربي بفضل المشاريع الفكرية التي ساهمت في هذا المجال من الكتابة و على رأسها مشروع **فراسالسواح**.

[1]- الحدث التوراتي و الشرق الأدنى القديم، ص 06.

كل ذلك جعلنا نتوقع دون أدنى شك أن **فراسالسواح** الأسطورة و تاريخ الأديان سيصبح أرضية معرفية تلعب دور مرجعية فكرية أو مدرسة في هذا المجال سيخرج منها العديد ممن سيتقنون هذا النوع من الكتابة.

فما قام به **السواح** نعتبره دون أي مبالغة عملا شبيها بفتح الأبواب الموصدة، بل إن الطابع التاريخي الذي يطغى على المشروع الفكري **لفراسالسواح** يبرر فرضيتنا هذه، لأن ذلك سيساعد مشروعه على أن يلعب دورا هاما في جمع شتات أفكار تعتبر الأقدم على الإطلاق فالدين والأسطورة كأحد أبرز روافده يتضمنان أفكارا يعود تاريخها إلى طفولة الإنسانية الموغلة في التاريخ، و قد أتقن **فراس** جمعها باحترام المنطق و العقل أولا ثم الكرونولوجيا والواقع ثانيا، ناهيك عن الحقائق العلمية التي جعلت من مؤلفاته و ما تتضمنه مصدرا لكل الكتابات حول المسألة الدينية.

أخيرا في نهاية هذا الاستشراف الذي يبقى مجرد فرضيات سيؤكدها المستقبل يمكن القول أن الفكر العربي المعاصر يجب أن يهتم بالدين على المستوى الأكاديمي، كما يجب أن لا يكون المشروع الفكري الذي قدمه **فراسالسواح** البداية والنهاية في نفس الوقت بل هو مجرد محاولة يجب أن نتجاوزها بمحاولات أخرى تطرح الموضوع الديني بشكل مختلف لأن الدين موضوع لا يمكن أن يكون المشروع الفكري **لفراس** قد استغرق جميع جوانبـــــه و كل أبعاده؛ و عليه لا يجب الوقوف على فكر **فراس** وقفة المتأمل الفاحص بل الواجب الارتقاء إلى دراسة تتجاوزه و إن اعتمدت عليه.

مدخل الفصل الثالث:

أقدم المدونات الفلسفية تؤكد أن العقل الفلسفي هو ذاك الذي يمارس التفكير بأسلوبين هما التأمل و النقد، فحوار سقراط و بو ليمارك يؤصل لذلك. كما فعلت فيما بعد المأدبة، لكن اذا كان التأمل الفلسفي يرسخ حرية العقل في التساؤل و ما يقابله من مواقف ووجهات نظر فإن النقد يؤكد مسؤولية العقل تجاه العقل، أي تحمل العقل الذي أنتج خطابا فلسفيا ما لتداعيات ما أنتجه تجاه العقل الذي استهلك هذا الخطاب. و قد تجسد هذا المشهد في الفلسفة النقدية التي واجه كانط بها الفلسفتين العقلانية و التجريبية، لذلك يعتبر هذا الفيلسوف مرتب البيت الفلسفي؛ فالفلسفة النقدية تلعب دور من يراجع المسودة ليعيد صياغة الأفكار بشكل أحسن؛ المقصود من كل ذلك أن النقد وظيفة بالغة الأهمية، فهو عمل يمكننا من الوقوف على الفكرة وقفة المتذوق الذي لا يجد أي حرج في أن يشير إلى النقائص. لكن مثلما يمتلك حق التجريح عليه أن يعطي البضاعة حقها، أي أن النقد مثلما يبحث في أي إنتاج فكري عن الإخفاقات عليه أن يعترف بالنجاحات. هذا هو المنطلق الذي نريده أن يكون مبدأ انتقادنا للمشروع الفكري **لفراس السواح**؛ فما يكاد أن يتحول إلى خطأ شائع هو اقتصار العمل النقدي على سلبيات الإنتاج الفلسفي، و الحقيقة غير ذلك لأننا وجدنا أن العمل النقدي يكشف العيوب و المحاسن و إن كان يركز على الأولى دون الثانية.[1]

أما بالنسبة للاستشراف فقد وجدنا فيه مشكلا هو الآخر، إذ أننا نحاول ضبطه كمفهوم بين دلالتين، الأولى تعني محاولة التنبؤ بمستقبل الدراسات العربية في مجال الموضوع الديني؛ أما الثانية فتعني تصور أو تخيل ما ينبغي أن تكون عليه. و في كلا الحالتين وجدنا مآخذ، ففي حالة ما حددنا متن الاستشراف على أساس الدلالة الأولى سيكون ذلك طلبا للمستحيل الذي لا يمكن نيله؛ لأن التنبؤ الذي نعلم أنه يقوم أساسا على مبدأ الحتمية لا يكون

[1]ـ الموسوعة الفلسفية، أندريه لالاند، ص 238.

مجديا إلا في عالم المادة و العلوم التجريبية؛ أما في ح

الثانية فسيجعل متنه تصورا ذاتيا يجسد رغبة المستشرف ليس إلا.

لهذه الأسباب سنحاول قدر الإمكان أن نقدم في استشرافنا للفكر العربي و الموضوع الديني خطابا فلسفيا نتحفظ عليه قبل أن تتم صياغته؛ لأننا سنحاول التنبؤ و التمني و نعلم أن في تنبؤنا قدر كبير من الريب، وفي ما نتمناه قدر كبير من الرغبة.

المبحث الأول: نقد المشروع الفكري لفراس

على المستوى المعرفي القطرية و القومية والتطورية إضافة إلى التصوف المصطنع، هي أربعة مآخذ نظن أنها سهلة الإدراك في المشروع الفكري **لفراس السواح**؛ أما المأخذ الذي لم يكن من السهل ملاحظته فهو ابتعاد هذا المفكر عن الربط بين نتائج مشروعه و توظيفات عملية تربطها بالواقع. و بما أن الأمر يتعلق هنا بالسلبيات فسنحاول قدر الإمكان أن نجد لها أساسا يمنحها المشروعية سواء بالتحليل المنطقي المقنع أو بالاعتماد على دراسات أخرى تبرره؛ أما الإيجابيات أو المحاسن فهي أيضا موجودة من خلال الوضعية و تنوع أو تشعب الأبعاد الفكرية **لفراس السواح**.

لكن على المستوى المنهجي كان من الصعب جدا اختراق الاتساق الفكري لهذا المشروع؛ الذي تميز بإتقان في تطبيق المناهج و الالتزام بها عموما. إذ يبقى المأخذ الوحيد هو عدم الالتزام بأحد أهم شروط الفينومينولوجيا و هو تعليق الأحكام المسبقة؛ أي أن **فراس السواح** أظهر في مشروعه تحكما كبيرا في أي منهج قرر استخدامه ناهيك عن توفيق تام في اختيار المنهج المناسب للدراسة التي كان يريدها.

المهم في عملنا النقدي هذا سنحاول التأسيس لإجرائية ارتئينا أنها هامة جدا؛ ففي حالة اعتمادنا على مفكرين و باحثين في قراءتنا لنقائص المشروع الفكري **لفراس السواح** سنصطلح على ذلك بالانتقاد؛ أما في حالة اعتمادنا على التحليل و المنطق والقراءة الذاتية المتواضعة جدا سنصطلح على ذلك بالتعقيب.

و الأهم هو أن نصل قدر الامكان إلى تصور تقييمي و تقويمي لما عرضه **فراس السواح** من أفكار في مختلف مؤلفاته، كما أن الحذر سيكون شرطا سنحاول قدر الإمكان استيفاؤه بما يشبه الروح العلمية حتى ينال نقدنا مصداقية هو في حاجة إليها؛ أما التحفظ الذي لازلنا نصر عليه فهو نتيجة لسببين اثنين الأول أننا لا نرقى لنلبس ثوب المنتقد في ظل المكانة التي يتمتع

بها **فراس**، و الثاني أن الاشتغال على مشروع **فراس** تشبه علاقة المتعلم بالمعلم تجبرنا على الخجل من الوقوف في مكان الحكم.

سنشير في معوقات البحث إلى شح كبير في المادة المعرفية التي تنتقد أفكار **فراس**، إذ لم نجد سوى مؤلفا واحدا هو " الأرض اليباب " **لتركي علي الربيعو** و للأسف لم نحصل إلا على بعض القراءات حوله تؤكد أنه محاكمة يقوم بها المؤلف للفكر العربي الأسطوري؛ أي أنه كتاب نقدي لأبرز من اهتموا بالأسطورة و منهم **فراسالسواح** الذي خصص له الفصل الخامس من هذا الكتاب. كما قد نلجأ إلى كتاب " فجر الضمير" **لجيمس هنري بريستيد** في نقدنا لقطرية الخطاب المقدم من قبل **فراسالسواح** و غير ذلك سيكون تعقيبات منا على مشروعه الفكري لا يرقى إلى خانة النقد وكأنه كما سبق و أن أشرنا نقد نتحفظ على متنه.

فبالنسبة للقطرية في المشروع الفكري **لفراسالسواح** تتجسد بشكل جلي لافت للانتباه في مؤلفه " لغز عشتار"، لأن في هذا المؤلف يريد **فراسالسواح** أن يجعل من سورية أهم البقاع و يعتبرها مكان البداية؛ أي بداية الحكاية التي تروي قصة الإنسان مع الأسطورة و الألوهة في شكلها المؤنث. أما جيمس بريستيد فله رأي آخر إذ يعتبر مصر هي المكان الذي شهد ميلاد العلاقة بين الإنسان و الدين والأسطورة. بل حتى الأديان السماوية تبحث عن مكان لها قرب النيل[1] كاليهودية و المسيحية؛ هذا الجدل بين ما قدمه **فراس**وما قدمه من قبله بريستيد لا يمكن فهمه إلا عن طريق إبراز نقطة تقاطع بينهما في هذا الجدل، فالبداية سواء كانت في سورية أم في مصر القديمة فهي ترتبط دائما بانتقال الإنسان من نمط العيش المعتمد على الصيد إلى نمط العيش المعتمد على الزراعة؛ فالزراعة هي العامل الأساسي الذي حقق للإنسان الاستقرار و التجمع، بمعنى أن اكتشاف الزراعة هو الذي نقل الإنسان من حياة متوحشة لا يختلف فيها عن الحيوانات الضارية إلى حياة المدنية التي جسدت أولى مراحل الحضارة. يمكن إذا الوصول إلى الحقيقة بالإجابة على سؤال مفاده: من عرف الزراعة أولا السوريون أم المصريون؟.

[1]- فجر الضمير، جيمس هنري بريستيد، تر: سليم حسن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دون طبعة وسنة، ص448.

ز يرى **فراسالسواح** أن سورية هي أول أرض ز هذا الطرح: "...حيث أثبتت الحفريات الأثرية التي مازالت قائمة اليوم على قدم و ساق، أن أولى التجمعات البشرية المستقرة و أولى القرى المبنية في السهول المفتوحة قد قامت في سورية الجنوبية في منطقة فلسطين و وادي الأردن خلال الألف العاشر و الألف التاسع قبل الميلاد و إن أولى التجارب الزراعية قد تمت في المناطق الداخلية من سورية ..."[1] .

في حين يرى بريستيد أن أول مجتمع اكتشف الزراعة و مارسها هو المجتمع المصري القديم و حتى نبرر الإسناد يمكن عرض النص الآتي لبريستيد: " و الدلائل تؤيد رأي من قال أن هؤلاء المصريين الذين عاشوا في عصر ما قبل التاريخ المدفونين في أقدم الجبانات – هم و أجدادهم كانوا أقدم مجتمع عظيم على الأرض استطاع أن يضمن لنفسه غذاء ثابتا باستئناس الموارد البرية من نبات و حيوان "[2].

النص الأول **لفراس** يؤكد أن سورية هي المكان الذي شهد أول مجتمع زراعي، أما بريستيد فيخالفه الرأي و يعتبر مصر مهد الزراعة و مكان ميلاد المدنية. الحق أن كل طرف يستند إلى حقائق علمية لكننا نرى أن حجة بريستيد أقوى من حجة **فراس**؛ لأن المدونة التي اعتمد عليها **فراس** تعود إلى القرن العاشر قبل الميلاد على أقصى تقدير أما مدونة بريستيد فتعود إلى القرن العشرين قبل الميلاد؛ لذلك نرجح كفة الثاني على الأول، فالمصري القديم هو أول من اكتشف الزراعة فكون مجتمعا أفرز علاقات جعلته يكتشف السلوك و يميز فيه بين الحسن و القبيح الأمر الذي كان سببا مباشرا في ظهور الأخلاق، ذلك هو فجر الضمير.

أما **فراسالسواح** فقد وقع في فخ القطرية عن سبق إصرار لأنه كان يعلم بوجود نظرية بريستيد التي تبدو أكثر منطقية باعتبار مصر تعني النيل و الخصب الدائم طوال الحول أما سورية فهي منطقة وديان تتغذى على الأمطار التي قد تجود و قد تشح. رغم ذلك أصر **فراس** على موقفه و الدليل قوله الآتي : " أثبت علم الآثار الحديث بالتعاون الوثيق مع علم

---

[1]- لغز عشتار، ص 15.
[2]- فجر الضمير، ص 29.

الحياة النباتية لما قبل التاريخ، أن الزراعة لم تظهر لأ جرى الاعتقاد لفترة طويلة بل في السهول و الوديان الداخلية التي ترويها مياه الأمطار و في المناطق التي شهدت لفترة طويلة النمو الحر لحقول الحبوب البرية و على الخصوص سهول سورية الداخلية..." [1].

رغم كل ما سبق ذكره يبدو أن الجدل بين **فراس** و بريستيد يتمحور حول الزراعة و المدنية وليس الدين لأن بريستيد يقصد بفجر الضمير إدراك الإنسان للقيم الأخلاقية؛ لكننا نعتقد أن هناك علاقة تلازمية بين الدين و الأخلاق الأمر الذي قام بإضعافه فراس لذلك سنتطرق لهذه الفكرة بتخصيص مساحة لها في النقد.

لم تكن القطرية العيب الوحيد الذي يشوب المشروع الفكري **لفراسالسواح**، بل كذلك القومية التي جعلته يتحدث في العديد من الأحيان عما يشبه حقوق الطبع؛ فالمنطقة العربية و مركزها سورية بالطبع لها حسبه فضل على الإنسانية يجب على الشرق الأقصى و الغرب أن يعترف به لأجداد العرب. هذا ما يحيلنا إلى وجود حضارات ترتبت تاريخيا في شكل يجعل أولها حضارة أجدادنا بحكم المكان (المنطقة العربية)، و هذا ما يرفضه ليفي ستروس الذي يتحدث عن وجود حضارة واحدة هي الحضارة الإنسانية أما ما قصده **فراس** فهو ثقافات ليس إلا؛ و هذا تعقيب لا نقد وفق ما تم التأسيس له كإجرائية في هذا المبحث.

أما التطورية فهي الخطأ الفادح الذي وقع فيه **السواح** إذ يظهر جليا في اعتماده على أطروحات سبنسر إذ بعد الدخول فيما يشبه صراعا للعقل مع نفسه و بعد شرح و تبرير يستطيع **فراسالسواح** أن يميز بين التطورية و البدائية باعتبار الأولى أفرزت الثانية، ثم يقترح **فراس** مفاهيم أخرى يراها أحسن كالتقليدية و المجتمعات اللاكتابية و لكن سرعان ما كشفنا أن **فراس** لم يستطع شرح تاريخية الدين و التدين دون تطورية ففي حديثه عن النموذج النياندرتالي و هو الإنسان الذي أكتشف بألمانيا و بالضبط بمنطقة " نياندر" و الذي يرتبط

---

[1]- لغز عشتار، ص 18.

وجوده بالعصر الباليوليتي الأوسط* تتكشف تطورية يبدو أن هذا الكائن البشري هو الحلقة الأخيرة التي تسلسل منها الإنسان الذي يعمر الأرض حاليا و الذي اكتمل شكله منذ ما يقارب الأربعين ألف سنة من الآن"[1].

قد يعتقد أن هذا النص لا يقصد التطورية لكن لدينا دليل آخر دامغ يؤكد تطورية **فراسالسواح** الذي أراد إخفائها؛ و بما أننا نعتمد في تعقيبنا على النص كي يفجر بعضه البعض الآخر نقدم للقارئ النص الآتي : " ففي هذا العصر الذي يمتد إلى ما وراء المليون الأول من عصور الكتابة، اتخذت الجماعات التي ندعوها بالأناسي، أو أشباه الإنسان hominidis الملامح و الخصائص العامة التي ميزت جنسنا منذ ذلك الوقت؛ فلقد غادرت الأشجار و عاشت على الأرض و سارت على القدمين منتصبة الجذع، و تطورت لديها قدرات عقلية و عصبية عالية... و نظرا لفقدانها الأنياب و المخالب التي تمتلكها القردة و السعادين، فقد اعتمدت على الكفين بشكل متزايد "[2].

هذا النص يقصد به **فراس**الإنسان الذي عاش في عصر الباليوليت الأدنى** و لا يحتاج إلى أي شرح أو تأويل كي يوافق تطورية هربرت سبنسر أو داروين، و من غير اللائق أن نجد في فكر اتخذ من الدين موضوعا له أفكارا تكرس النظرية التطورية لأن الأديان السماوية الثلاثة تتحدث عن خلق الإنسان و قصة هبوطه للعالم الدنيوي فآدم عليه السلام هو أول البشر و إذا كان **فراس** ينفي عن الإنسان الأول التدين لحيوانيته نعقب عليه بأن آدم أول البشر كان نبيا أي أن التدين كتجربة عنده قد بلغت ذروتها.

كل ما سبق ذكره من نقائص قد يؤدي إلى خدش المشروع الفكري **لفراسالسواح**، لكننا نمتلك تعقيبا آخر قد يكون له الأثر البالغ في الحكم النهائي على هذا المشروع؛ و الحقيقة أن هذا التعقيب يمس فكرتين قدمهما **فراس**، الأولى هي الأسطورة كمكون أساسي للدين؛ أما الثانية فتتعلق بالأخلاق كمكون ثانوي للدين.

---

*- هوالعصر الذيمتدمنمائةألفسنةإلىعشرةآلافسنةمنعصرناهذا.

[1]- دين الإنسان، ص 124.

[2]- المصدر السابق، ص 123.

**- هوالعصر الذيمتدمنالمليونالأولقبلالكتابةإلىالألفالمائةمنعصرناهذا.

نعتقد أن **فراس** مخطئ، وبما أننا ندرك قيمة حكمنا ع على تقديم الدليل القاطع على ذلك؛ إن الأسطورة ساهمت بشكل أساسي في ارتقاء الإنسان إلى ما فوق الأشياء و جعلته يبحث عن القوى التي تتحكم بالكون وعلى هذا الأساس قد تعتبر عاملا أساسيا في نقل الإنسان إلى حالة التدين لكن أن تعتبر عنصرا أساسيا يدخل في بنية أي منظومة دينية فهذا غير مقبول على الأقل فيما يتعلق بالأديان السماوية، فإذا كانت الأديان الوضعية تعج بأفكار نسجتها الأسطورة، فالدين السماوي يختلف عن الدين الوضعي في هذه النقطة بالذات بطبيعة الحال ما لم تتدخل لمسة الإنسان على النصوص و الطقوس والمعتقدات كما وضعها الله للإنسان علما أن هذه اللمسة هي ما نسميها تحريف الدين. أما الدليل على ما نقول هو تناقض فض وقع فيه **فراس**إذ في كتاب دين الإنسان يؤكد أن المكونات الأساسية للدين هي المعتقد و الطقس و الأسطورة ثم نجده في لقاء تلفزيوني على قناة أبوظبي من خلال برنامج مبدعون ينفي ذلك و الدليل هذا الحوار:

نوار[مُقاطِعة]: إذنفهيوسيطبينالدينوالإنسان؟

فراس: هيمكوِّنأساسيمنمكوِّناتالدين.

فإنأردتُأنأحلّلالدينإلىمكوِّناتهالرئيسيةلقلتُإنهيتكونمنمعتقد،ومنأسطورة،ومنطقس؛فإذاغابأحدهذ هالعناصرالثلاثةصرنافيشك: هلهذهالظاهرةالتيندرسهاهيدينأملا؟يعني: لايوجددينمندونمعتقد؛**دينمندونأسطورةيوجدأحيانًا**؛دينمندونطقسيستحيلأنيوجد: لايوجددينمندونطقس،وإلاتحوَّلمندينإلىفلسفة؛[1] هذا ما يجعل **فراس** يفند نفسه بنفسه في اعتبار الأسطورة مكونا أساسيا، فالمكون الأساسي يجب أن يلاحق كل دين؛ و هذا الأخير بدون أسطورة يوجد أحيانا مثلما اعترف **فراس**.

كما نعتقد أنه أخطأ في اعتبار الأخلاق مكونا ثانويا بالشكل المطلق لأن الإسلام على الأقل إن لم توجد أديان أخرى، هو دين يجعل الأخلاق أمرا أساسيا رئيسا، فالإسلام دين معاملة و المعاملة سلوك معياره الأول و الأخير أخلاقي. كما أن الوصايا العشر في المسيحية

---

[1]- عنبرنامجمبدعون،تلفزيونأبوظبي، 2003/05/22، الحوار منشور على موقع:adtv.ae،تاريخ التصفح:2012/02/20.

تثبت نفس الفكرة و هي أن الأخلاق ترتبط ببعض الأد
بحث **فراس** عن النقاط المشتركة بين الأديان كلها فتصبح الأخلاق حاضرة في البعض من الأديان و تغيب في البعض الآخر. كما أنه وضع مسلمات خاطئة هي التي قادته لنتائج خاطئة. أبرزها أن الدين ينظم علاقة الإنسان مع المقدسات و الأخلاق تنظم علاقة الإنسان مع الإنسان؛ الأمر يشبه هنا العلاقة العمودية و العلاقات الأفقية، والحقيقة أن الدين يحقق علاقة الإنسان بالمقدس و علاقته بالآخر، أما المسلمة الثانية فتتمثل في وجود منظومات دينية فارغة من الأوامر الأخلاقية و هذا الأمر كان على فراس أن يعتبره حالة شاذة لا يقيس عليها لأن أغلبية الأديان الوضعية و كل الأديان السماوية تتضمن الأخلاق كعنصر أساسي.

أشار تركي علي الربيعو في الفصل الخامس من مؤلفه " الأرض اليباب " إلى أن **فراسالسواح** فاجأ القراء بتصوفه إذ حضر في كتاباته بن عربي بشكل لافت للانتباه[1]، و رغم أننا لم نحصل إلا على تعليق يهتم بما ورد في هذا المؤلف إلا أن الأمر يبدو منطقيا لأن **فراس** الوضعي الذي يتقن المنطق لا يمكن أن يلبس ثوب المتصوف إلا إذا كان قد وجد فيه مخرجا، و نعلم جيدا أن التصوف غاية و لا يمكن أن يكون وسيلة. ضف إلى ذلك أن التصوف مادة لا تجتمع مع مواد أخرى في كيس واحد، والمقصود بالذكر التطورية و حتى التعامل مع الدين بالعقل عوض القلب. كل ذلك يجعل تصوف **فراسالسواح** محل شك بل هو تشويه للتصوف في حد ذاته؛ فالمريد لا يحلل و يركب كي يقتنع لأن ذلك سيجعله متكلما و هذا هو الغالب على فكر **السواح**.

أما آخر ما يؤخذ على **فراس**تعقيب يتمثل في الفصل التام بين الدين أو التدين و الواقع العملي، فقد رأينا الفكر الغربي كيف و جد للدين توظيفا عمليا. فماكس فيبر أوثق الربط بين البروتستانتية والليبرالية؛ أما كانط فقد وجد للدين إسقاطا على السلوك في بعده الأخلاقي و هيغل الذي يرى في الدين جوهر الدولة. لكننا وجدنا **فراس** يدرس الدين و كأنه فكرة شكلية مجردة أو صورية، أي أنه أخطأ بمبالغته في اعتبار الدين موضوعا نظريا و الدليل هو

---

[1]- تعليق: الأرض اليباب "محاكمة الفكر العربي الأسطوري"، عزت عمر، موقعدراسات عربية،تاريخ التصفح: 2011/12/16.

التعميم والشمولية التي أراد الالتزام بها عكس الفكر اختار النموذج الذي يهمه الأمر الذي سهل عليه ايجاد توظيفات و ربط واقعي للدين كموضوع دراسة. لذلك يشعر من يقرأ مشروع فراس السواح أنه يجتر الفكرة التي لا تمتلك ثقلا .

بما أننا سلمنا سلفا بأن النقد و إن ركز على السلبيات فلا مانع من أن يتضمن الإيجابيات يجب أن نعترف **لفراس**بأنه وفق في جل جوانب مشروعه من الناحية المعرفية في صياغتها بطريقة وضعية تمنحها المشروعية، ضف إلى ذلك أن **فراس** يبدو متمكنا من المادة التاريخية بامتياز و فوق ذلك ينجح دائما في الربط بينها و بين أبعاد أخرى جغرافية و اقتصادية و اجتماعية....إلخ. ضف إلى ذلك أن **فراس**لا يقدم المعلومة كي يقنع العقل بها بل يشعر القارئ أن هدف فراس كان دائما الدفع بالعقل إلى التأمل ثم إلى التساؤل.
كأنه لا يريد أن يؤسس لعقل المسلمة بل عقل الفرضية الذي يحمل الشك في يد و في اليد الأخرى يحمل السؤال. فلا يوجد دين يفرض نفسه على الإنسان بل يوجد إنسان يؤمن بالدين و آخر لا يؤمن فيواصل البحث عن السكينة و الطمأنينة. أما الذي آمن فلا يعني أنه يتوقف عن التفكير بل التفكير سيستمر و الدليل نقاش أهل العقيدة الواحدة كما أن للجنة أبواب.

هذا فيما يخص الجانب المعرفي أما الجانب المنهجي عند **فراس** فيحيلنا إلى التركيز في مشروعه الفكري على الشكل، و الحقيقة أن نقد هذه الفكرة غير متوفر لأننا لم نجد أي مفكر أو حتى مجرد دارس باحث وضع دراسة نقدية للمشروع الفكري **لفراسالسواح** على المستوى المنهجي (الشكل)؛ لذلك سنحاول أن نعقب ببعض الملاحظات العامة. أولها أن **فراس** ينوع المناهج التي تتحدد لديه بعناية فائقة حسب الموضوع، لذلك نجده أحيانا يعتمد المنهج التاريخي و يتقن الكرونولوجيا و أحيانا أخرى يعتمد التحليل والنقد إضافة إلى الفينومينولوجيا أما الأبرز الشاخص في مشروعه هو المنهج التجريبي في شكله الآركيولوجي. المهم أننا وجدنا **فراساناجحا** و بامتياز في اختيار المنهج المناسب للدراسة التي يقيمها.

فبالنسبة للمنهج التاريخي أو الكرونولوجي نجد العقل الأولى " الذي يتتبع فيه تاريخية الأسطورة إلى " دين الإنسان " الذي يتتبع فيه التجربة الدينية عند الإنسان منذ العصور الأولى المغمورة إلى آخر الأديان الشمولية. و الحكم في هذا المنهج هو لصالح **فراس** لأن أي قارئ يعترف له بإتقان هذا المنهج لأنه سيشعر لامحالة بأنه ينتقل عبر العصور بكيفية تمتع العقل وترتب الحوادث و تلخص الزمن بطريقة لا يتقنها إلا **فراس**.

أما التحليل والنقد كمنهج يمزج فيه بين تفكيك ديريدا و نقد كانط فهو طريقة يمكن ملاحظتها بشكل جلي في مؤلفه " الحدث التوراتي والشرق الأدنى القديم " فهذا العمل كما نعلم خصصه **فراس** للرد على أطروحة كمال الصليبي، فبعد تحليلها يعرج إلى انتقادها بطريقة تكشف عن قدرات عالية يمتلكها فراس في دحض الأفكار.

لكن المنهج الفينومينولوجي وهو أقل المناهج استخداما عند **فراس** فلا يحسب له بل عليه، لأنه في مؤلف " دين الإنسان " يصرح باستخدام هذا المنهج[1] لكن لم يحترم بعض الشروط التي تلزمنا بها الفينومينولوجيا؛ فالفينومينولوجي يتحاشى فرض أحكامه و قيمه على موضوع بحثه[2] و هذا باعتراف حتى من **فراس** الذي نجده لا يتوانى عن إصدار الأحكام الذاتية بدليل انتقاده و تعقيبه على تعاريف الدين المقدمة من قبل خيرة فلاسفة و علماء الحداثة و المعاصرة. ضف إلى ذلك أن آخر ثلاثة أسطر من مؤلف " دين الإنسان " تثبت أنه بدأ بحكم ذاتي على جوهر المؤلّف و انتهى به فلا يجسد بذلك الإخلال بالمنهج الفينومينولوجي فحسب بل يجسد أيضا الوقع في فخ الحلقة المفرغة المحظور عقلانيا. هذه الأسطر الثلاثة جاء متنها كالآتي: " إن الدين هو الحالة المثلى للتوازن مع الكون. و العبادة كيفما كانت صيغتها، وإلى من أو ماذا يكون توجهها، هي معبر إلى البقاء في الحقيقة، وحالة الوجود في الواحد. **أو كما قلت في الصفحات الأولى: حالة الوجود الحق.**"[3] هذا

---

[1]- دين الإنسان، ص 14.
[2]- المصدر نفسه، ص 14.
[3]- المصدر نفسه، ص 391.

النص يثبت أن **فراس** حدد خاتمة البحث في ماهية الد
مجال إذا للحديث عن فينومينولوجيا الدين في مشروعه الفكري.

أخيرا يمكن للباحث أن يلاحظ ميولا تجريبية عند **فراس** من خلال الشواهد الأركيولوجية التي غالبا ما يؤسس عليها أطروحاته و أبرز مؤلف يعتمد فيه على هذا المنهج هو مؤلف " آرام دمشق و إسرائيل في التاريخ و التاريخ التوراتي "، إذ ينطلق **فراسالسواح** في هذا المؤلف من معطيات تجريبية أركيولوجية ظهرت في الثمانينات و التسعينات من القرن الماضي[1]. كما يبرز في مؤلف " الحدث التوراتي و الشرق الأدنى القديم " لأن حبكة الجدل بين فراس والصليبي ستتمحور حول المشكلة الأركيولوجية للتوراة ويظهر ذلك من خلال تخصيص متن الباب الثاني للحديث عن البينة الآثارية و أركيولوجيا فلسطين لتفنيد الحدث التوراتي و دحض أطروحة الصليبي.

من كل ما سبق نستنتج أن المشروع الفكري الذي قدمه **فراسالسواح** له من الإيجابيات ما يفوق بكثير ما عليه من سلبيات، فعلى الأقل يجب أن نشهد **لفراس** أنه تطرق لموضوع كان حكرا على العقل الغربي؛ باعتبار العقل العربي كانت قد رسمت له حدود إنتاجه الفكري، رغم ذلك لا ينزه **فراس** عن النقد و التقويم فمثلما يعترف له يؤخذ عليه؛ لكن ما يهم هو فتح المجال للتفكير في الدين. فالحقيقة أن ما قدمه **فراس** يجعله رغم ما يؤخذ عليه أبرز مفكر في الميثولوجيا وتاريخ الأديان في الفكر العربي المعاصر. على الأقل يتعلم من يقرأ مشروعه أن الأفكار الدينية يمكن أن تناقش و تحلل؛ وإذا ما تم التأسيس لمثل هذه الدراسات و استمرت سيزداد فهمنا للدين و سنحل مشكلتنا معه الواقع بطرح مشكلته على المستوى النظري؛ وسيكون **لفراسالسواح** الفضل لأنه وإن أخطأ التعامل مع الفكرة فقد أصاب إثارتها.

كل ما سبق ذكره من سلبيات يمكن وضعه في كفة و ما سنشير إليه في هذه الجزئية يجب وضعه في كفة أخرى، فنظرا لأهمية متنها قمنا بالفصل بينها وبين النقد السالف الذكر؛

---

[1]- آرام دمشق و إسرائيل، ص05.

و المقصود هو فكرة " **المقدس** " التي تحدثنا عنها تاريخ الأديان كلها سماوية كانت أم وضعية. فبالرغم من أننا اتخذنا كإجرائية من التعقيب مفهوما يشير إلى ما سنسجله نحن من ملاحظات على المشروع الفكري **لفراسالسواح** إلا أننا نطمح لأن يرقى هذا التعقيب إلى مستوى النقد، لأننا نعتبر مضمونه أبرز ما توصلنا إليه من خلال تفكيكنا لأفكا **فراس**.

أجمع منتجي الخطاب الفلسفي المتطرق للموضوع الديني على أن المقدس والدنيوي تقسيم تتبناه الأديان كلها للوجود، فبالإضافة **لفراسالسواح** وجدنا أطروحات أخرى أكدت الفكرة نفسها؛ و على رأسها أطروحة إميل دوركايم و ميرسياإلياد ناهيك عن بعض النصوص التي ثمنت هذا التصور، وأبرزها التاو لصاحبه لاو تسي؛ الحقيقة أن مفهوم الدنيوي لا يثير أي مشكلة حتى وإن استخدم أحيانا أخرى مفهوم آخر عوضه و هو مفهوم المدنس؛ فذلك راجع إلى التصور الذي يراد به كل مفهوم. لكن في المقابل نجد أن مفهوم المقدس وظف توظيفا خاطئا. بل هو خطأ لا يمكن السكوت عنه لجسامته من وجهة رأينا.

إن المقدس في الواقع مفهوم يشير إلى موضوع مادي أو معنوي وقع عليه فعل التقديس، هذا الأخير هو فعل يخص الإنسان دون غيره من المخلوقات، بمعنى أن المقدس هو الذي منحه الإنسان القداسة؛ و الصواب من وجهة نظرنا المتواضعة أن المفهوم الذي كان ينبغي توظيفه للدلالة على ما يقابل الدنيوي هو " القدسي "؛ فالمقدس هو من أصبح كذلك و لم يمتلك القدسية بشكل أزلي، فهو إذا موضوع أصبح مقدسا في ثقافة دينية ما. و الله عز وجل هو القدوس لا المقدس لأنه غني عن العالمين فهو لا يمتلك القداسة بفعل فاعل لأنه الأول الذي ليس قبله شيء أي أنه كان قدوسا قبل الخلق كله و هذا يتعارض مع مفهوم المقدس الذي يتضمن الفاعل وهو الإنسان و المفعول به وهو الله. كما أنه عز وجل الآخر الذي ليس بعده شيء فهو الذي سيبقى بعد فنا كل ما خلق بما فيها الملائكة وسيبقى قدوسا لا يحتاج لمن يمنحه القداسة.

هذا هو الخطأ الفادح الذي وقع فيه **فراسالسوا**

الآخرين. وعلى رأسهم دوركايم و ميرسياإلياد، **ففراسالسواح** يتحدث عن المقدس باعتباره العالم المقابل للدنيوي بل هو يعتبرهما الزمرتان الأكثر تناقضا من كل المتناقضات الأخرى[1] و ليس لدينا أي شك في أن **فراس** يعتبر الله أحد الموضوعات المقدسة التي يمكن أن تكون أشياء دنيوية أيضا قام الإنسان بنقلها من العالم الدنيوي إلى العالم المقابل له و هو المقدس.

نمتلك أيضا أدلة أخرى تثبت الخطأ الذي نتمسك بضرورة تصحيحه، **ففراسالسواح** يرى أن المقدس مفصول عن الدنيوي بالمطلق ويتم هذا الفصل بالتحريم، أي تحريم اللمس أو تحريم النظر مثلا[2] و هنا نسجل تناقضا فظا وقع فيه **فراس**؛ فالمقدس لم يكن ليقدس لو كان مفصولا عن الدنيوي بالمطلق لأن الإنسان يعيش في الدنيوي و لا يستطيع التقديس إلا عن طريق الاتصال بالمقدس على هذا الأساس تصبح المنظومة الدينية التي يبنيها فراس على فكرتي المقدس و الدنيوي فاقدة للاتساق. وذلك ما يؤكد مرة أخرى تفنيدنا لفكرة المقدس كما بالشكل الذي نحته **فراس** و غيره من المفكرين.

لحد الآن قد يكون رفضنا لفكرة المقدس و طرحنا لفكرة القدسي كبديل لها أمرا ناقصا لا يتم إلا بإعادة صياغة المنظومة الدينية صياغة نصحح من خلالها الخطأ؛ لقد لاحظنا بشكل جلي أن **فراسالسواح** يبني منظومته الدينية - التي يتصورها – على مبدأ الثنائية la dualité و الدليل هو استعانته بميكانيكا الكم و تصورها للوجود، و هذا أمر آخر يثبت أن فراس السواح لازال سجين المنطق التقليدي و التصورات الدينية القديمة خاصة التاوية التي صاغها لاوتسي اعتمادا على الثنائيات المتناقضة و النص الآتي يثمن ذلك.

الوجود و اللاوجود ينجمان عن بعضهما بعضا

الصعب و السهل يكمل بعضهما بعضا

الطويل و القصير يقابل بعضهما بعضا

---

[1]- دين الإنسان، ص 27.

[2]- المصدر نفسه، ص 27.

العالي و المنخفض يسند بعضهما بعضا
الصوت و الصمت يجاوب بعضهما بعضا
القبل و البعد يتبع بعضهما بعضا.[1]

لذلك لا نستغرب أن **فراسالسواح** يقسم الوجود في المنظومة الدينية إلى زمرتي المقدس و الدنيوي. فهذا شكل آخر من أشكال اليانغ و الين.

أما البديل الذي نريد صياغته كتصحيح لأطروحة **فراس** و من سار معه في درب المقدس و الدنيوي فيتمثل في إعادة تقسيم الوجود إلى ثلاثة زمر، فالأديان تقسم الوجود إلى زمرتي المقدس والدنيوي إضافة إلى الإنسان كنقطة تقاطع بينهما؛ و لا نقصد بالمقدس ما قصده فراس بل نقصد به وجودا ماديا وقع عليه فعل التقديس من قبل الإنسان، فالحجر الأسود مقدس و البيت الحرام مكان مقدس و الطوطم كذلك.

أما الدنيوي فهو الوجود الذي لم يمنحه الإنسان القداسة كبقية الحجر وبقية الأماكن و بقية الحيوان و النبات. أما الإنسان فلا نقصد به الجنس البشري بل نقصد به الأنا المتدين الذي قد يكون فردا أو جماعة يقوم أو تقوم بتقديس الوجود أو سلبه تلك القداسة؛ نقول ذلك لأن الإنسان قد يكون أيضا مقدّسا.

ولا نكتفي بتقسيم الوجود إلى ثلاثة زمر و هي المقدس والدنيوي و الإنسان، بل هناك عنصر آخر هو خارج الوجود ذلك هو القدسي الذي يخلط فراس بينه وبين المقدس؛ فالقدسي ليس زمرة من الوجود بل هو المطلق أو اللانهائي الذي لا يسعه الوجود، هو الذي أوجد الوجود تميز بالقدسية قبل أن يخلق الوجود و يبقى قدوسا بعد أن يفنى الوجود.

لكي نشرح هذه الفكرة ارتأينا أن نستعين بالمثال الآتي: الله هو العدل و لا حتى العادل الذي عدله مطلق لأن العادل هو من ينصف الطرفين الخصمين و الله كان عدلا قبل وجودهما و سيبقى عدلا بعد فنائهما لذلك هو العدل و ليس العادل. لهذا نرى الأنسب هو القدسي و ليس المقدس كما رأى **فراس**.

[1]ـ التاو، ص 27.

المبحث الثاني: استشراف الفكر العربي و المو

لقد سبق و أن أشرنا إلى صعوبة الدراسات الاستشرافية المتعلقة بالموضوع الديني بين التنبؤ الذي يلائم في الغالب المواضيع التجريبية و الذاتية التي تعكس ما نرغب فيه أو ما نريده أن يتحقق بالنسبة للفكر العربي و علاقته بالموضوع الديني؛ لكن رغم ذلك سنحاول قدر الإمكان أن نجد لهذه المساحة من بحثنا متنا معرفيا يساهم في توقع مستقبل العلاقة بين الفكر العربي المعاصر و الموضوع الديني؛ لذلك قمنا أولا بتحديد المعالم الأساسية و العامة التي ستتميز بها هذه العلاقة المستقبلية و قد اخترنا الطابع الفرضي كشكل نصوغ من خلاله هذه المعالم. و بما أن الفكر العربي المعاصر بدأ يهتم بالموضوع الديني من خلال بعض الكتابات التي جسدت ارتقاء في كيفية تناول الموضوع الديني إذ أصبح جليا أن العقل العربي أصبح قادرا على التمييز بين التفكير بالدين و التفكير في الدين.

على هذا الأساس كان لابد أن تتضمن فرضيتنا الأولى توقع عودة الموضوع الديني بقوة على المستوى النظري و على المستوى الواقعي كتوظيف سياسي خاصة ناهيك عن التوظيفات الأخرى التي لا تقل أهمية و ثقلا عنه؛ و المقصود هو استخدام الدين في المجالات الاجتماعية و الثقافية و حتى الاقتصادية. فعلى المستوى النظري لم يكن الموضوع الديني بالأمس القريب محل اهتمام بل كان على العكس من ذلك موضوعا مغمورا يخافه العقل العربي خشية أن يتهم بالتجديف إلى غير ذلك من ردود الفعل التي كان يتجنبها المثقف العربي بعزوفه عن الموضوع الديني.

لكننا اليوم نجد اهتماما كبيرا بالموضوع الديني من خلال كتابات **فراسالسواح** و كمال الصليبي و محمد عابد الجابري و محمد أركون و علي تركي الربيعو و غيرهم كثير؛ هذا ما يجعلنا نتوقع جازمين بعودة قوية للموضوع الديني على المستوى النظري، فما قام به هؤلاء هو مجرد تمهيد أو تعبيد الطريق أمام دراسات أحسن و أعمق ستتمكن لامحالة من صناعة الدين على المستوى الفكري؛ هذه الصناعة هي التي ستمكننا من حل مشكلاتنا مع الدين لأنها

ستمكننا من ممارسة الجدل أو السجال الفكري بدل ا
يجب أن تسبق العودة النظرية للدين عودته في الواقع و ما نخشاه هو العكس.

لأن عودته النظرية إن هي سبقت عودته في الواقع ستمكننا من ترتيب علاقتنا مع الأفكار الدينية قبل استخدامها، و حتى يحدث ذلك يجب أن يصبح الدين مجال بحث أكاديمي في جامعاتنا و يجب أن يصبح مقياسا يدرس في معاهد العلوم الإنسانية و الاجتماعية و الفلسفة، باسم فلسفة الدين أو علم الاجتماع الديني لا يهم ذلك بقدر ما تهم إثارته من خلال محاولات عديدة ستوجد من بينها محاولة أو محاولات جادة مبدعة تساهم في فهم الدين و تمكن من توظيفه التوظيف الأنسب و خير مثال على ذلك أفكار مالك بن نبي و أثرها على بعض المجتمعات الإسلامية كإندونيسيا.

نقول ذلك لأننا شهدنا بالأمس القريب عودة للدين في الجزائر على المستوى الواقعي السياسي دون أن يسبقها خطاب فكري و ثقافي حول الموضوع الديني الأمر الذي سهل و بسرعة في تحول الدين من مشروع سياسي و اجتماعي إلى مشروع جهادي أدخل الجزائر في نفق لم نكن لنخرج منه لولا العناية الإلهية؛ فسبب التطرف الديني حسب ما نعتقد كان تهميش الدين كموضوع نظري، لأننا لو كنا قد فهمنا الدين جيدا لما قتلنا باسمه لأن الأديان كلها وضعية أو سماوية تحفظ النفس و العرض والمال.

و نخاف اليوم من أن تتكرر نفس المأساة لأن ما يسمى اليوم ربيعا عربيا ما هو في الحقيقة إلا مناخ مناسب جدا لعودة الدين إلى الساحة السياسية كظهور واقعي يسبق مرة أخرى طرح الموضوع الديني على المستوى النظري، و فوز التيار الإسلامي في تونس و في مصر بالانتخابات لأمر بالغ الأهمية يستوجب منا التساؤل لمعرفة مدى جاهزية المجتمعات العربية لتقبل المشروع السياسي ذا الخلفيات الدينية. و مدى جاهزية النخب السياسية الجديدة [الإسلامية] وقدرتها على صياغة مشروع دولة متكامل؛ إننا نشك في ذلك و نتمنى أن يكون شكنا خطأ لأنه و بكل بساطة من سيقوم بصياغة مشروع الدولة الجديد المبني على أفكار

دينية هو فكر لم يطرح الموضوع الديني على ال الاقتصادي.....إلخ. فكيف سينجح في صياغة هذا المشروع؟.

بمعنى أننا اليوم نواجه في بعض مجتمعاتنا العربية [دول الربيع العربي] ما يشبه طفرة سياسية اتخذت من الدين لونا لها، فالأحزاب السياسية في هذه المجتمعات تقوم بسد فراغ سياسي ليس إلا؛ فهي على أحسن تقدير تجمع نخبا احترفت المعارضة و شتان بين المعارضة و الحكم.

قد يلحظ القارئ أننا نبالغ في التركيز على ضرورة أن يسبق الطرح النظري للدين التمثل الواقعي خاصة في شكله السياسي، نحن نصر على ذلك لأن التناول النظري للموضوع الديني يسمح لنا بالتفكير في الدين قبل التفكير بالدين فهذا الأخير مثله مثل الأداة التي يجب أن نفكر في صناعتها قبل البحث عن كيفية استخدامها؛ و مخطئ من يعتقد أن الدين يقدم مشاريع جاهزة لبناء المجتمع، بل الأمر يحتاج إلى فهم معين يربط بين المعطيات والغايات التي تتغير من مجتمع لآخر، أي أن المجتمعات التي تشترك في الدين لا يخدمها مشروع واحد بل كل مجتمع مجبر على أن يبحث ليجد معادلة تناسبه و إلا لكنا اكتفينا باستنساخ المشروع الإندونيسي باعتباره مشروعا ناجحا إلى حد ما.

أما الفرضية الثانية فأردناها أن تتمحور حول مواجهة الفكر العربي المعاصر للمشروع الإسرائيلي من خلال الموضوع الديني، فما قام به اليهود هو توظيف سافر للدين أو للرواية التوراتية بعد إحكام صياغتها بالشكل الذي يضمن لليهود الحق في أرضهم المزعومة؛ الأمر الذي انعكس على بنية النص التوراتي التي تتماسك وتتسق كلما اقترب المتن الوارد في النص من المشروع اليهودي الذي يختزل تاريخهم، في حين تضعف بنية النص نفسه عندما يتطرق لمواضيع أخرى. خير مثال على ذلك مشكلة التوحيد التي يرتكب النص التوراتي بشأنها خطأ جسيما؛ فالرواية التوراتية أفسدت الفكرة [فكرة التوحيد] عندما حاولت صياغتها. و الدليل النص الآتي على لسان يهو: " قد سمعت أنين بني إسرائيل و تذكرت عهدي. لذلك قل لبني إسرائيل: أنا الرب، وأنا أخرجكم من تحت أثقال المصريين،

و أتخذكم لي شعبا و أكون لكم الهاً و أدخلكم إلى الأرض
و إسحاق و يعقوب، و أعطيكم إياها ميراثا".[1]

نلاحظ في هذا النص أنه يركز على العهد الذي قدمه الإله " يهو" لبني إسرائيل المتعلق بالأرض، و في نفس الوقت نلاحظ خطأين فادحين. الأول يتعلق بالتوحيد الذي أصبح وحدانية عبادة ليس إلا فعندما يقول "يهو" لبني إسرائيل: و أكون لكم إله. يسلب النص التوراتي الدين من التوحيد و يجعله دين وحدانية عبادة فقط لأن المعنى يتضمن فكرة وجود آلهة أخرى تم إقصاؤها إما باختيار من بني إسرائيل للإله "يهو" و إما باختيار الإله "يهو" لبني إسرائيل. أما الخطأ الثاني فيتعلق بالمساس بالذات الإلهية عندما يقول الإله "يهو": تذكرت؛ و التذكر هو فعل يدل على وجود نقص كما هو الحال عند الإنسان الذي يتذكر لأنه لا يستطيع التعامل مع كل ذكرياته مرة واحدة فيتذكر ما هو بحاجة إليه أما الله فهو المطلق لا يتذكر لأنه لا ينسى يعلم ما كان و ما هو كائن و ما سيكون.

كان هذا مثالا فقط لكي نبين أننا نستطيع و بكل سهولة اختراق الرواية التوراتية لأنها نص من نسج الخيال أبدعه الحاخام و لأنه بشر فهو يركز على فكرة أساسية فيحسن صياغتها و يتقن حياكتها في حين يغفل عن ما هو ثانوي أو هامشي بالنسبة للنص.

على هذا المنوال يمكن كشف زيف الرواية التوراتية و من ثم دحضها من الداخل أولا ثم بالدليل الأركيولوجي ثانيا و بما أن **فراسالسواح** قد علمنا الطريقة التي يتم بها ذلك نتوقع أن يصبح هذا الأمر مهنة يحترفها الفكر العربي المعاصر في تعامله مع الموضوع الديني عامة و النص التوراتي بالتحديد.

ضف إلى ذلك أن الرواية التوراتية حددت الواجب و هو عبادة "يهو" ثم حددت المقابل و هو الأرض؛ و نعلم أن الثواب الأعظم و الفوز الكبير يكون في الآخرة لأنها دار الخلود و هذا ما غفل عنه الحاخام لأنه بشر و جعل همه الدنيا التي لخصها في الأرض المزعومة. نريد في

1- الرحمن و الشيطان، ص 104.

الحقيقة خطابا هرمونيطيقيا يكشف عورة النص التو الصراع العربي الإسرائيلي الذي يجب أن يكون أولا على المستوى الفكري قبل الواقع.

نتوقع أن يكون نقد **فراسالسواح** للرواية التوراتية بداية تؤسس لمجال معرفي غاية في الخصوبة و هو نقد الرواية التوراتية. لأن اليهود يدركون لا محالة أن الآخر غير المسلم ينظر لمنظومتهم الدينية كما يريدون هم لا كما يريد هو لأنهم يستعينون بالقداسة التي يمتلكها أي نص ديني كي يبرروا مشروعهم المزعوم. لكن قيام دراسات كهذه لا يمكن أن تقوم إلا بترسيخ فكرة دراسة الدين دراسة عقلانية فينومينولوجية تثبت عنصرية الدين اليهودي كونه الدين الوحيد الذي لا يرحب بالوافدين لأنه يزعم بأن "يهو" اختار بني إسرائيل ليعبدوه و هو الههم دون الأقوام الأخرى التي يجب أن تبحث لنفسها عن إله آخر.

قد يبدو هذا المشروع الذي نستشرفه كبيرا جدا على قدرات و مؤهلات الفكر العربي المعاصر لأنه اليوم يعبر عن ذهنية المغلوب لا الغالب، لكن هذا ليس ضربا من المستحيل فهو ممكن بل ممكن جدا عندما نجد تومس تومسون يقول: " إن الأبحاث الجديدة التي توفرت لدينا خلال ربع قرن مضى، قد فرشت أرضية صلبة تمكننا الآن من صياغة تاريخ لإسرائيل مستقل عن البحث التوراتي. وليست الكتب و الدراسات المنشورة حديثا إلا برهانا واضحا على أن كتابة هذا التاريخ بشكل موضوعي و طريقة وصفية قد صارت ممكنة. فجميع هذه المؤلفات تقريبا تضع بين أقواس معترضة الأخبار التاريخية المقتبسة من التوراة (دلالة على الشك المبدئي بمضمونها)...".[1]

هذا النص يثبت أن ما نستشرفه أصبح قاب قوسين أو أدنى بل هو لا يمثل ما ينبغي أن تكون عليه الدراسات العربية المعاصرة في واحد من أهم تعاملاتها مع الموضوع الديني بل هو واجب أكاديمي و أخلاقي يجب يلتزم به. أي أن الفكر العربي المعاصر إن لم يؤسس لمشروع كهذا سيكون فكرا أخرص سكت على أهم ما كان يجب أن يقال و إن هو جسد ذلك

---

[1]- آرام دمشق وإسرائيل، ص 08.

سيكون قد مهد لدحض طغيان الكيان الإسرائيلي لأن قبل أن تصبح واقعا يعاش.

أما الفرضية الثالثة اخترناها أن تتمحور حول **فراسالسواح** نفسه، إذ نتوقع أن تصبح جميع الدراسات التي قدمها مرجعية فكرية لما سيكتب حول الموضوع الديني أو حتى في مجال الميثولوجيا؛ والحقيقة أن الكتابات العربية في هذا المجال بدأت تنتعش و تتأصل أكثر بل إن حتى الطريقة التي أصبح الفكر العربي يتناول بها الموضوع الديني تغيرت و شهدت تطورا لا يخفى على أي قارئ سمحت له الفرصة بمقارنة القديم من الكتابات مع الجديد.

فعندما نجد علي تركي ربيعو يكتب حول نقد الفكر العربي الأسطوري فالفضل يعود **لفراسالسواح** و أمثاله من المفكرين الذين اهتموا بالأسطورة و الدين كالجابري و التيزيني و غيرهما، فلا يهم هنا مضمون الكتابة النقدية التي قدمها علي تركي ربيعو بقدر ما يهم الارتقاء الذي شهده الخطاب العربي المعاصر في هذا المجال من الكتابة. فبعد أن كان التفكير في الدين خجولا أصبح متمرسا، و بعد أن كانت المدونات التي تتطرق للدين والأسطورة تعتبر من نوادر الكتابة أصبحنا اليوم نقرأ كتابات أخرى حولها إما بأسلوب تحليلي أو نقدي، و الفضل يعود **للسواح**وأمثاله فقد ألفنا معه نقد الفكر الديني عندما تطرق لأطروحة الصليبي في مؤلفه " الحدث التوراتي " الذي يقدم فيه **فراسالسواح** اعتراضاته على العمل الذي صاغه الصليبي مركزا على الخلل في المنهج المتبع والذي كان أقرب إلى المنهج اللغوي المقارن للنصوص متجاهلا الحقائق التاريخية التي تثمنها الاكتشافات الأركيولوجية كأدلة تاريخية[1]؛ و الملاحظ أن الفكر العربي أصبح لا يقبل الرواية الدينية كما هي و هذا شكل من أشكال الوعي أو إن شئنا التطور الذي بلغه الفكر العربي بفضل المشاريع الفكرية التي ساهمت في هذا المجال من الكتابة و على رأسها مشروع **فراسالسواح**.

---

[1]- **الحدث التوراتي و الشرق الأدنى القديم، ص 06.**

كل ذلك جعلنا نتوقع دون أدنى شك أن **فراسالسواح** الأسطورة و تاريخ الأديان سيصبح أرضية معرفية تلعب دور مرجعية فكرية أو مدرسة في هذا المجال سيخرج منها العديد ممن سيتقنون هذا النوع من الكتابة.

فما قام به **السواح** نعتبره دون أي مبالغة عملا شبيها بفتح الأبواب الموصدة، بل إن الطابع التاريخي الذي يطغى على المشروع الفكري **لفراسالسواح** يبرر فرضيتنا هذه، لأن ذلك سيساعد مشروعه على أن يلعب دورا هاما في جمع شتات أفكار تعتبر الأقدم على الإطلاق فالدين والأسطورة كأحد أبرز روافده يتضمنان أفكارا يعود تاريخها إلى طفولة الإنسانية الموغلة في التاريخ، و قد أتقن **فراس** جمعها باحترام المنطق و العقل أولا ثم الكرونولوجيا والواقع ثانيا، ناهيك عن الحقائق العلمية التي جعلت من مؤلفاته و ما تتضمنه مصدرا لكل الكتابات حول المسألة الدينية.

أخيرا في نهاية هذا الاستشراف الذي يبقى مجرد فرضيات سيؤكدها المستقبل يمكن القول أن الفكر العربي المعاصر يجب أن يهتم بالدين على المستوى الأكاديمي، كما يجب أن لا يكون المشروع الفكري الذي قدمه **فراسالسواح** البداية والنهاية في نفس الوقت بل هو مجرد محاولة يجب أن نتجاوزها بمحاولات أخرى تطرح الموضوع الديني بشكل مختلف لأن الدين موضوع لا يمكن أن يكون المشروع الفكري **لفراس** قد استغرق جميع جوانبــــه و كل أبعاده؛ و عليه لا يجب الوقوف على فكر **فراس** وقفة المتأمل الفاحص بل الواجب الارتقاء إلى دراسة تتجاوزه و إن اعتمدت عليه.

الخاتمة:

إن الموضوع الذي حاولنا قدر الإمكان أن ننجح في إثارته على المستوى الأكاديمي أولا كمجال بحث يعتبر إلى حد ما مغمورا في الدراسات العربية المعاصرة و على المستوى الفلسفي ثانيا كحقل يستوجب التحليل تم السكوت عنه و وضعه على الهامش؛ هو موضوع يحتاج إلى ما هو أعمق و أكثر جرأة من دراستنا المتواضعة هذه، لا لشيء سوى لأن الدين يعتبر بحق البداية و النهاية و نقطة تقاطع كل أبعادالإنسان.

لقد اكتشفنا أن الدين و التدين هو أول ممارسة جسدت وعي الإنسان و هو الذاكرة الأقدم على الإطلاق لما تحمله من تاريخ يمكن من فهم العديد من الظواهر الإنسانية التي ستبقى مبهمة خارج الإطار الديني. كما أن الدين يفسر المجتمع كظاهرة و يحدد علاقاته وبنيته بل حتى جغرافيته في بعض الأحيان و مبادلاته الاقتصادية.

إن الدين بحق هو الموضوع الذي من المستحيل أن تحيط أي دراسة بكل تشعباته، إنه يعبر عن الفرد مثلما يعبر عن الجماعة و قد رأينا كيف ارتبط حتى بالإبداع و المخيال الفردي.

هو من غرس الطمأنينة في نفس الإنسان عندما كان يشعر بالوحدة و الوحشـــــــــة و اللاأمن هو فعلا الطاقة التي تسير بها مركبة التاريخ و بذلك ثبت لدينا أننا لم نخطئ في اختياره مجال بحث فلسفي. أما **فراس السواح** فرغم ما وجه له من انتقادات و رغم ما حاولنا نحن أن نصوغه من تعقيبات إلا أنه يبقى أحد أفضل من اهتموا بالدين كموضوع فكري، فهذا المفكر يبقى مشروعا في حاجة إلى دراسات أخرى لأن ما حاولنا تقديمه هو مجرد محاولة جد متواضعة لا تخلو من نقائص عديدة لا زلنا ندرك بعضا منها إلى حين صياغة هذه الأسطر الأخيرة من البحث و هنا يجب أن نشير إلى إخفاقات لم نستطع تجاوزها أهمها أنه كان من الواجب تدعيم هذا البحث بمقابلة مع **فراس السواح** الذي يقيم الآن على ما نظن بالإمارات العربية المتحدة و لم يتسنى لنا ذلك للعديد من الاعتبارات أهمها الوقت و واقع الدول العربية الذي يقيم الحواجز السياسية التي أصبحت بالنسبة لدينا عائقا

ابستومولوجيافعوض محاولة تفكيك بعض نصوص **ف**... ما كان يقصده.

ضف إلى ذلك أن بعض مؤلفاته لم نستطع الحصول عليها و هنا نذكر كتاب" **كنوز الأعماق**" و كتاب " **الأسطورة و المعنى**"، كما أننا واجهنا مشكلة أخرى على مستوى المراجع إذ لم نجدأعمالا تطرقت لمشروع **فراس السواح** الفكري لا بالتحليل و لا بالنقـــد، فحتى عندما وجدنا عنوان "**الأرض اليباب"لعلي تركي ربيعو** لم يكن بوسعنا الحصول على المؤلف رغم أننا راسلنا إلكترونيا دار النشر التي صدر عنها.

كما ان الوضع الحالي في سورية انعكس على دراستنا سلبا إذ لم يكن ممكنا التنقل إليها أين كان بالإمكان الحصول على ما نريد من كتب و مراجع ربما أن العديد منها نجهله وكان من الممكن أن يفدنا في بحثنا.

و أخيرا يجب أن نشير إلى أن بعض الدراسات المنشورة على المستوى الالكتروني تميزت بطابعها الأدبي خاصة، لذلك حاولنا قدر الإمكان الابتعاد عنها لأنها تقدم أحكاما دون نسقية فلسفية أو منطقية تجعلها مقنعة و مشروعة في نظر القارئ و على هذا الأساس يكاد بحثنا يخلو من التهميش المعتمد على المواقع الإلكترونية.

كما أن الآونة الأخيرة يكاد فيها **فراسالسواح** يغيب كليا عن الساحة إذ أن آخر مقال تصفحناه عن هذا المفكر كان سنة 2005 م و ذلك لأنه تقدم في السن فهو من مواليد حمص سنة 1941 م أي أن عمره يفوق اليوم 71 سنة.

هذا عن معوقات البحث أما فيما يتعلق بالإشكالية و الفرضيات التي انطلقنا منها فيمكن الإجابة عنها الآن.

فبالنسبة للإشكالية نستنتج أن الفكر العربي المعاصر ومن خلال **فراسالسواح**سجل قفزة نوعية في الإنتاج المتعلق بالمسألة الدينية و كأنها عودة الدين على المستوى الواقعي في جميع ممارساتنا خاصة السياسية فهي التي نبهت العقل العربي إلى الاهتمام به كموضوع نظري.

كما أنه لا يمكن الحكم على محاولة **فراسالسواح** با

يكون حتما مقارنته بما قدم في الفكر الغربي الحديث و المعاصر كما أن الساحة العربية لا تملك مشروعا آخر يمكن مقارنته به حتى في ظل وجود كمال الصلبي و محمد أركون وغيرهما لأننا وجدنا **فراسا** بحق نموذجا متميزا على جميع المستويات المعرفية و المنهجية وحتى اللغوية و المنطقية.

أما الفرضية الأم فيمكن تأكيدها، أي أنه فعلا عندما أخفقت الدراسات العربية المعاصرة في التطرق للموضوع الديني ساهمت في تحويله إلى مشكلة في الواقع الذي يكفينا منه التعصب و التطرف إضافة إلى الشعوذة باسم الدين و السياسة و غيرهما من المظاهر التي تؤكد فشلنا وتقاعسنا في الاهتمام بالدين.

و فيما يتعلق بالفرضيتين الجزئيتين فالأولى منهما نفندها لأن **فراس** لم يكن جزءا من كل تتشابه أجزاءه بل هو نقطة تحول إذا ما وجد مشروعه الفكري من يضيف له و يتمم ما نقص فيه لأننا نؤمن بأن المشروع الفكري لا يتوقف بموت صاحبه بل هو قابل للتوريث ليستمر، أما الفرضية الثانية فلا يمكن الإقرار حول صدقها أو كذبها لا بالإثبات أو النفي لأن ذلك يفرض علينا التعميم أي الانتقال بالحكم من الجزء وهو **فراسالسواح** إلى الكل وهو الفكر العربي المعاصر وندرك جيدا أن ذلك غير ممكن لأن عملنا لم يكن إلا محاولة واحدة لا نعلم حتى مدى مشروعيتها لذلك لا نود أن نجزم الأمر بحكم قد نلام عليه، لكن رغم ذلك نحن لا نشك في أن الخطاب الفكري العربي المعاصر لا زال أمامه شوط كبير يجب أن يقطعه مع موضوع المسألة الدينية.

و خير ما نختم به هو أمل أن يكون هذا العمل عند حسن الظن و الله الموفق و المستعان.

الملـــــــحق

النص الأول

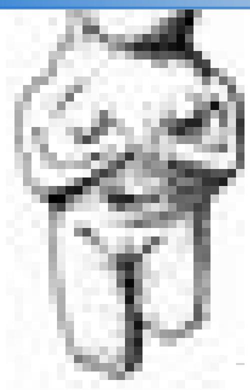
-Religion : une étymologie traditionnelle fait venir le terme du latin « Religio, Religare » bien, lier la relation serait donc un lien entre les hommes[1].

النص الثاني

-« En vérité, le contenu de la foi est inséparable de l'attitude religieuse, et cette attitude est celle d'une relation vivante à Dieu »[2]

[1]-Dictionnaire de la philosophie, D. Julia, librairie d'aronsse, Paris, édition 1971, Page 262.
[2] -ibid،p266.

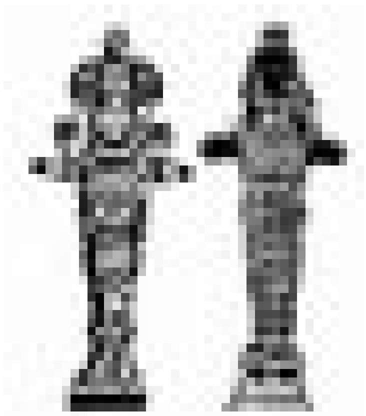




الشكل1   الشكل 2

الأم السورية الكبرى تل أسود قرب دمشقالأم السورية الكبرى تل مريبط على الفرات





الشكل 3   الشكل 4

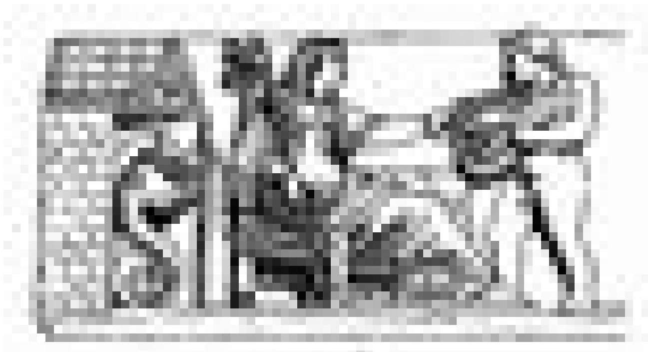
أرتميس سيدة الشعلة رسم إغريقيأرتميس أفسوس الإغريقية





الشكل 5 الشكل 6

عشتار البابليةديمتر وبيرسفوني رسم إغريقي على الخزف





الشكل 7 الشكل 8

ديمتر والأفعىالموريا الثلاث نقش روماني





الشكل 9   الشكل 10

الإلهة سكيلا نقش رومانيإزيس و الأفعى



الشكل 11



الشكل 12

أورفيوس على الصليب و فوق رأسه الهلال

و الكواكب السبعة

الرعاة يقدسون المسيح لليلة الميلاد

نقش معدني

قائمة المصادر و ا

المصادر:

- دينالإنسان،فراسالسواح،منشوراتدارعلاءالدين،دمشق،ط 4. 2002
- لغزعشتار،فراسالسواح،دارعلاءالدين،دمشق،ط 8، 2006.
- الرحمنوالشيطان،فراسالسواح،دارعلاءالدين،دمشق،ط 1، 2000.
- مغامرةالعقلالأولى،فراسالسواح،دارعلاءالدين،دمشق،ط 11، 2006.
- التاو،فراسالسواح،دارعلاءالدين،دمشق،ط 1، 1998.
- الوجهالآخرللمسيح،فراسالسواح،دارعلاءالدين،ط 1، 2004.
- آرامدمشقوإسرائيل،فراسالسواح،دارعلاءالدين،ط 1، 1995.
- الحدثالتوراتيوالشرقالأدنىالقديم،فراسالسواح،دارعلاءالدين،ط 3، 2000.

المراجع:

- مدخلإلىفلسفةالدين،محمدعثمانالخشت،دارقباء، القاهرة، ط 1، 2001.
- التحليلالنفسيللدين،إ. فرومترفؤادكامل،مكتبةغريبالقاهرة، ط 1، 1977.
- الأخلاقالبروتستانتيةوالروحالرأسمالية،م. فيبر،تر: محمدعليمقلد،مركزالإنماءالقومي،بيروت.
- دروسفيفلسفةالدين،هيغل،تر: أبويعربالمرزوقي،مطبوعاتفران،الجزءالأول،باريس، 1959.
- محاضراتفيتاريخالفلسفة،هيغل،المجلدالثالث،تر: إمامعبدالفتاحإمام،مكتبةمدبوليالقاهرة، 1997.
- أحلامالفلاسفة،سلامةموسى،سلامةموسىللنشروالتوزيع،ط1، 1926،القاهرة.
- الظاهرةالقرآنية،مالكبننبي،ترجمةعبدالصبورشاهين،دارالفكر،دمشق، ط 4.
- الكتابالمقدس،العهدالجديد–اتحادجمعياتالكتابالمقدس،بيروت، ط 2، 1980.
- المقدسوالمدنس،ميرسياالياد،ترالمحاميعبدالهاديعباس، داردمشق،ط 1، 1988.

-
سليمحسن،الهيئةالمصريةالعامةللكتاب،القاهرة،دونطبعةوسنة.

الموسوعاتوالقواميس:

- موسوعةلالاندالفلسفية،أندريهلالاند،تر خليلأحمدخليل،منشوراتعويدات،بيروتباريس، ط 2، 2001.

- موسوعةعلمالاجتماع،جوردنمارشال،تر: محمدالجوهريوآخرين،المجلسالأعلىللثقافة،مصر،ط 1، 2000.

- المعجمالفلسفي،جميلصليبا،دارالكتاباللبناني،بيروت،ط1، 1973،الجزءالأول.

المراجع باللغة الفرنسية:

-Le gouvernement de la raison, KANT – Michel Crampe, édition BORDAS, Paris, 1ére édition.

-Dictionnaire de la philosophie, Didier Julia, librairie, Larousse, Paris, édition 1971.

- KANT, leçons sur la théorie philosophique de la religion, traduit par William Fink, livre de poche, librairie générale française 1993, 1ére édition.

المواقع الإلكترونية:

- مقال : سلامةموسى ... فيالميزان،لمصطفىعاشور،www.islamonline.net،تاريخالتصفح 2011/02/05.

- عنبرنامجمبدعون،تلفزيونأبوظبي، 2003/05/22،الحوارمنشورعلىموقع:adtv.ae،تاريخالتصفح:2012/02/20.

- تعليق: الأرضالييباب "محاكمةالفكرالعربيالأسطوري"،عزتعمر،موقعدراساتعربية، تاريخالتصفح: 2011/12/16.

الفهـــــــــرس

الملخص

لا ينكر أحد أن الدين عاد إلى الحضور سواء على المستوى النظري كموضوع فكري، أو على المستوى الواقعي كتوظيف و ممارسة؛ لذلك كان من الواجب أن نهتم به في هذا البحث الأكاديمي. أما فراس السواح فهو أحد أشهر المفكرين العرب في مجال تاريخ الأديان و الميثولوجيا.

تبعا لذلك ارتأينا أن يجمع هذا البحث المتواضع بين موضوع غاية في الأهمية و مفكر لا يستحق أن يبقى مغمورا؛ و كل ذلك من أجل حل مشكلة الدين على المستوى النظري كي لا يصبح مشكلة في الواقع، لأننا نعتقد جازمين أن المجتمعات العربية تعاني مشكلة الدين في واقعها لأنها فشلت في إثارته على المستوى الأكاديمي.

الكلمات المفتاحية:

المسألة الدينية؛ فراس السواح؛ الفكر العربي؛ الثابت؛ المتغير؛ المقدس؛ الدنيوي؛ التجلي؛ التمثل الديني؛ الأسطورة و الطقس.